
http://alexir.org
https://t.me/ixirbook
إدوار جو
الفلسفة الوسيطية
مكتبة الإكسير الإلكترونية
Al-Exir Electronic Library
ترجمة
الدكتور علي زيعور
دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

إدوار جونو

# الفلسفة الوسيطية

ترجمة

الدكتور علي زيعور



دار الأندلس

للطباعة والنشر والتوزيع

إدوار جونو

# الفلسفة الوسيطية

ترجمة
الدكتور علي زيعور

دار الأندلس
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

ك الأول، ١٩٧٤، ك الثاني، ١٩٧٥

الطبعة الثانية

كانون الثاني، ١٩٧٩

الطبعة الثالثة

نيسان، ١٩٨٢



دار الأندلس - بيروت، لبنان

هاتف: ٣١٧١٦٢ - ٣١٦٤٠١ - ص.ب: ٤٥٥٣ ١١ - تلكس ٢٣٦٨٣

# من أعمال المترجم

## ١ ـ علم النفس

- مذاهب علم النفس ، ط٣، بيروت ، دار الأندلس، ١٩٨٠ ؛ ط٤ ، ١٩٨٢ .
- تاريخ علم النفس (مُتَرْجَم)، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٨ .
- مناهج علم النفس (مُترجَم ، بالتشارك) الطبعة الأولى، بيروت ، المنشورات العربية ، ١٩٧٤(نفد) .

## ٢ ـ التحليل النفسي والاناسي للذات العربية:

- التحليل النفسي للذات العربية ـ أنماطها السلوكية والأسطورية ، بيروت، دار الطليعة ، ط ١ ، ١٩٧٧ ، ط ٢ ، ١٩٧٨ ؛ ط٣، ١٩٨١ .
- الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم ـ القطاع اللاواعي في الذات العربية ، الطبعة الأولى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٧ .
- الدراسة النفسية الإجتماعية بالعيّنة للذات العربية ـ من مونوغرافيا قرية إلى التنمية الوطنية ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨ ؛ ط٢ ، ١٩٨٢ .
- العقلية الصوفية ونفسانية التصوف ـ نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩ .
- قطاع البطولة والنرجسية في الذات العربية ـ المستعلي والأكبري في التراث والتحليل النفسي ، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢ .

## ٣ ـ إسلاميات وفلسفة:

- الفلسفة الوسيطية (مُتَرْجَم)، بيروت، دار الأندلس، ط ٢ ، ١٩٧٩ ؛ ط٣، ١٩٨٢ .
- التفسير الصوفي للقرآن عند الصادق ـ الصادقية في التصوف وأحوال النفس والتشيع ، بيروت ، دار الأندلس، ط ١ ، ١٩٧٩ .
- الفلسفات الهندية ـ قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، بيروت، دار الأندلس ١٩٨٠ .
- مُتَرْجَم مدارس علم الكلام في الإسلام (بالتشارك مع الدكتور فريد جبر)، بيروت، دار المسيرة ١٩٨٠ .
- البوذية وأثرها في الفكر والفرق الإسلامية المتطرفة (بالتشارك مع كمال جنبلاط ود. محمد علي الزعبي)، بيروت، دار الإنصاف (نَفَدْ).

# مقدمة الطبعة الثانية

ظهرت الطبعة الأولى من هذا المُتَرجَم في سنة ١٩٧٤ . ومن المفروض أنها خدمت الطالب الجامعي خدمةً تقف بموازاة ما أداه كتاب يوسف كرم[١] ، ثم كتاب عبد الرحمن بدوي[٢] .

١ ـ نقدم الطبعة الثانية متلافين نقائص ، تَرْجُميّة ومطبعية ، شابت الأولى . كما أننا اهتممنا ، هنا ، بأن نجعل هذا المُتَرْجَم منسجماً ما أمكن مع كتابَيْ كرم وبدوي اللذين ، على حد ما نعلم ، ما يزالان الأوحدَيْن . وعلى هذا فقد اعتنيتُ بأن أتَّبع هنا طريقتهما ،كلما اتفقا على طريقة واحدة ، في ترجمة المصطلح أو اسم الكتاب أو المؤلف . فمثلاً يكتب بدوي : غييوم دوكام ، بينما يكتبها كرم : وليم أوف أوكام . . . ؛ وفي مطارح اخرى نجد : سيجير البرابانتي ، زيجر دي برابنت ، مع أشكال عديدة أخرى لذلك الإسم عينه ( بربان ، باربن ، بربنت ، الخ . . . ) ؛ كما أننا نستطيع أن نتقبل ما لا يقل عن عشرة أشكال لكتابة اسم أوغسطينوس.

لذلك حاولنا إبقاء هذا المترجم متسقاً مع الكتابين المذكورين ،

---

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ .

(٢) عبد الرحمن بدوي ، فلسفة العصور الوسطى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ، ط٢ ، ١٩٦٩.

وكتيِّبات أخرى، كي يمكن تقـديم لون من الإستقـرار والإتفـاق بدل الرجرجة التي لا يعقل قبول استمرارها عدا كونها تثير نقص الضبط .

نتمنى ، اذن ، أن يكون الكتاب اللاحق ، أي كتاب لاحق في هذا المضمار من تاريخ الفلسفة ، ملماً بهذا الاتفاق الضروري ، وعاملاً على التنقيح دون قطع العلاقة ، ومتأثراً بالأعمال الترجمية ( والتأليفية ) التي وضعها بعض العرب حول بعض من القديسين ( الأكويني ، خاصةً ) ومن المفكرين اللاهوتيين العائدين للتراث الوسيطـي. كما يتعين أن يؤخذ بالإعتبار ، في المجال عينه ، اهتمامنا وترجماتنا الحالية المتعلقة بانتقال الفكر العربي الإسلامـي الى أوروبـا عبـر طليطلـة وصقلية .

٢ ـ يخطيء من يعتبر تاريخ الفلسفة الوسيطية ( الأسكولية ) غير ذي نفع للمهتم بالفلسفة العـربية الإسـلامية ، وبالفـكر العربـي . فالحكم على تلك الفلسفة الوسيطية ، بعد تدبّر ودراسة ، يُظهر فيها خصـائص هي نتـاج مجتمـع معـينٍ بتـاريخ ، وبأوضــاع إجتماعية ، وبمستوى من العلوم . لذلك لا يقال عنها أنها فلسفة دون أصالة ، أو أنها لم تحل مشكلات ، أو أنها لاهوت لا أكثر ، أو غير مستحقة لأن تكون فلسفة . . . ولم نجد من قال أنها نتاج عقل غير محلِّل، أو بنتُ ذهنية سطحية تجزّيء ولا تؤلّف ( تركّب الأجزاء في وحدة ) . هناك ، فعلاً ، شبه قوي بين الموضوعات المطروحة ، وبين الأجوبة والـردود الفكرية ، عند الوسيطيين الأوروبيين . لكن ذلك لا يعني أن أولئك النـاس كانـوا ذوي عقلية خاصـة دونية ، ولا من عِرق بشري غــير خلاق .

لكن. . . ! لكنّ مثل تلك التهم وجهها الكثير من المستشرقين ، ذات يوم ، للفلسفة العربية ـ الإسلامية . وقد تبنـى بعض الكاتبـين

العرب ما يشبه ذلك ، أو ما هو عكس ذلك تماماً . . . والأهم ، لقد شغلت تلك الأقوال الاستشراقية أذهاننا طويلاً : فهذا يرد عليهم ، وآخر يخصص مساحة ووقتاً طويلَيْن لإظهار تحيّزهم ، أو أغراضهم الاستعمارية ، أو مراميهم في خدمة أوطانهم . . . وذاك ، أيضاً ، يتلذذ بمعارضتهم أو بالمناقشة التي تظهرهم ، لنفسه ثم لاقناعنا ، يكتبون عن فكرنا بغية التبرير لأنفسهم ولنا بأننا غير ذوي فلسفة ، ولا قادرين ، ولا . . . ، ولا . . . لقد قال بعض المستشرقين نظير تلك الأقوال عن الفلسفات الهندية والفكر الهندي : فقد ادعوا أنه عقل من نوعٍ ما ، ومتميز بخصائص معينة هي دون ، أو مختلفة ، أو . . .[1] ؛ ثم لما تغيّرت المواقف السياسية ، ولما سار التاريخ بحركة غير متركزة على محور أوروبي ، اختلفت أقوال تلك الفئة الأوروبية التي ناضلت بالقلم لمصلحة أوطانها ، وبغير شرف كبير أحياناً جمة ، وللايديولوجية لا للفلسفة ، ولانسانٍ لا للإنسانية ، ولحقبةٍ وحفنةٍ لا للتاريخ ، ولا للحقيقة ولا للجميع .

٣ ـ الدراسة الفلسفية للفلسفة الأوروبية الوسيطية ( بل وللفلسفة الوسيطية برمتها ) تستلزم اتباع مناهج تاريخية . بذلك نبتعد عن الأحكام الشخصية ، وعن احتمال تقسيم الناس وفق وضعهم الحضاري الراهن أي الى متخلف عقلياً والى نابغة زمانه ، إلى بشر وبرابرة ، ملائكة وملاعين . . . إن تدبّر الفلسفة الوسيطية ، مسيحية كانت أم إسلامية أم يهودية ، يستلزم إذن السير وفق توجهات ودروب ، فمنها أنه :

---

(١) علي زيعور ، مدخل الى تاريخ الفلسفات الشرقية ، مجلة دراسات ( كلية التربية ـ الجامعة اللبنانية ، العدد ٢ ، ١٩٧٤ ) ، ص ٥ ـ ٢٧ . نفسه ، عجالة في مميزات الفلسفة الهندية ، المجلة نفسها ، العدد ١ ، ١٩٧٥ ، ص ١٧ ـ ٥٤ .

أ / لا بد من أخذها في سياق تاريخي ـ مجتمعي ـ فكري . فأخذها داخل القرائن وكنتاج ظروف وبيئة يُظهرها على حقيقتها ، وحصيلة قدمتها شعوب هي ، كسائر البشر ، عقلاً وفكراً وخضوعاً لقوانين التطور .

ب / لا بد من الربط بين ذلك العطاء الفلسفي ومدى المعرفة العلمية آنذاك بالكون والإنسان . فذلك الربط يوضِح ويُعْلِم : يوضح أسباب بعض اهتماماتها وأحكامها ؛ ويُعْلِم عن بعض أسباب الشبه بين الفلسفات الوسيطية الثلاث : المسيحية ، والعربية ـ الإسلامية ، واليهودية .

ت / لا بد من أخذ كل من تلك الفلسفات ضمن التاريخ العام للانسان و ، من جهة أخرى ، ضمن الفلسفة كنتاج للفكر الإنساني الواحد . فذلك الربط ، وحيث تتجاوز مرحلة سالفتها بالهضم والتمثل دون الحذف والإلغاء ، هو ضروري أولاً . ثم هو ربط قائم فعلاً ، بوضوح ، عند المؤرخ الموضوعي .

ث / لا بد من اعتبار الفلسفة ميداناً هو غير الحزبية ، وغير الدين ، وغير العلوم ، وغير الايديولوجيا . لكنها غير منعزلة عن تلك الميادين .

ج / لا بد من تدبّر الدم الجديد في جسد الحضارات . فالانفتاح على حضارة جديدة يمنح قدرات ، وتجدّداً ، وتفاعلاً دفّاعاً وحيوية . نلحظ ذلك كقانون . وهو قانون جرى على العرب بانفتاحهم على الحضارات اليونانية والفارسية والهندية ، وعلى أوروبا الوسيطية باطلالتها على الفكر العربي الإسلامي ، وعلى اليابان الحديثة ، وعلى العرب المحدثين ، الخ . .

ح / لا بد من انقسام المواقف ، والوعي بالفكر الجديد ، الى

ثلاثة : رفض تام ، قبول أعمى واستسلامي ، توسط . نجد ذلك في مواقف الآبائية إزاء الفكر اليوناني ، ثم في مواقف الفكر الأوروبي الوسيطي أمام الفكر العربي الإسلامي ، وفي حال الفكر العربي الإسلامي تجاه الفلسفة اليونانية ، وفي وضعنا اليوم حيال التيارات الفكرية العالمية .

خ / لا بد من وجود الحرية كي يستطيع الفكر الإنطلاق ، ثم النمو ، والإزهار . ولا بد ـ في سبيل ذلك ـ من فصل الدين والسلطة عن الفلسفة والفكر .

٤ ـ أحدث انتقال الفلسفة ، والعلوم طبعاً ، العربية الإسلامية الى العالم اللاتيني دَفْعاً ودينامية . لن نغالي ، كما فعل البعض ، فنقول بتأثير عارم أو ما الى ذلك من نعوت . كما أننا لن نُضئل ، كما يفعل البعض حتى في تراثنا العربي الراهن ، فنذهب الى محو التأثير أو جعله قليل الفترة والمساحة والمواضيع .

إن لم نتوقف عند هذه الفكرة ، تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفلسفة الأوروبية ، فلأننا سنرى بعض ذلك هنا ، في هذه المُتَرْجَمَة ؛ وثم لأننا نود التوقف المرتاح عند نقطة أخرى هي نفع فهم الفلسفة الأوروبية عينها في سبيل فهم الفلسفة الحديثة والمعاصرة . . . من المعروف أننا لا نفهم جيداً الأفغاني أو محمد عبده أو محسن الأمين الا كصوُرٍ على مهاد هو معقود الاشعرية بالاعتزالية بالتشيّع . وذاك هو أيضاً صادق كمنهج في فهم هيجيل ، مثلاً ، الذي يستلزم قراءة الأستاذ ( المعلم ، السيد ) ايكهارت . ثم هل الديكارتية ، التي يراها الفرنسيون منارة وقمة ، بمنعزلة عن الأسكولية أو الفكر اللاهوتي الوسيطي ؟

ان قراءة الفلسفة الأوروبية الوسيطية ضرورة للفكر العربي .

وهي ضرورة لا لتكوين منهج ، واستيعاب التراث ، وشحذ فكر ، وتدبّر نظر ، و . . . و . . . ؛ فعدا النفع الذي تقدمه الدراسة التاريخية في أي مجال من المجالات ، نجد أن قراءةً فلسفية لتلك الفلسفة الأوروبية تساعد العربي على فهم تراثه ، وفهم عالم يتعامل اليوم معنا بطرائق ليست كلها لائقة ، ونتعامل معه بطرائق ليست كلها جديرة ، ولا متزنة ، ولا صحية . وأكثر من ذلك ، لقد لاحظت أن فهمي لابن رشد ، مثلاً ، يكون أكمل أن قرأته لا في نصوصه فقط بل وأيضاً في فهم الوسيطي الأوروبي لتلك النصوص .

والأهم ؟ الأهم أني في قراءة تلك الفلسفة الأوروبية القديمة أقرأ الفلسفة ، وفلسفة ؛ وألاحق تطور الفكر ، بل وربما صياغة بعض قوانين تطور التاريخ والمجتمع .

٥ ـ كانت الفلسفة الوسيطية ، بلغتها اللاتينية أم باليونانية ، نتاج الأمم الأوروبية جمعاء . شارك فيها من هم اليوم فرنسيون ، وإنكليز ، وايطاليون ، وألمانيون . . . ولعل الفرنسيين ، رغم كل شيء ، أخف أولئك عطاءً . ولا يعني ذلك أننا نراهم غير قادرين ، أو بغير مستوى الألماني أو الايطالي ، أو الانكليزي . . . فلا ذلك مهم ، ولا هو حقيقي ، ولا هو دالّ على خصائص عقلية . ثم لا ضرورة لأن يشير ، بحسرة ، يوسف كرم ، مثلاً ، الى الفرنسي من أولئك الفلاسفة . سوف نلاحظ هنا ، عن وعي أو دون وعي ، أن فرنسا ، رغم ما قدمته جامعاتها ورغم كونها المركز النشيط للتنوير والفلسفة ، لم تعطِ عمالقة في دنيا الفلسفة الوسيطية . فجامعة باريس أشهر من فلاسفة باريس ، والأوسع في باريس هو أبرز وأوضح فيها من الأعمق . كانت تروّج النظريات والمناقشات ، وتهضم ، وتتمثل ، وتفرح .

كذلك كانت الفلسفة العربية الإسلامية نتاج أعراق وألوان ومجتمعات . ولم تُظهِر لنا ، ولا يستطيع أحد أن يظهر ، عجزاً هنا ، أو دونية هناك ، ولا خصائص ثابتة لهذه الأمة ، أو ماهيات مجردة وخالدة لتلك الذهنية . . . ولعلنا ، كما أظن أحياناً ، نقاتل أعداء وهميين في ذلك الحقل التاريخي : ما زلنا تحت تأثير رد الفعل ؛ فكأننا لم نستقرّ بعد . ما زلنا نهدر الوقت في « محاربة » أنفسنا ، أو نظرة لأنفسنا غُرست فينا ولما نتجاوزها بعد . لو كان العرب اليوم أقوياء لكان من الصعب على المستشرقين زرع ما يطلبه غربهم ؛ ولكان من الصعب على بعضنا أن يجتاف بعض تلك المزروعات الاستشراقية أو أفكارنا التبخيسية لذاتنا .

٦ ـ وفق ذلك المنظور لتاريخ الفلسفة نستطيع الآن الحكم ، لا التبرير ولا التغطية ، أننا إن أخذنا من فلسفة أوروبية ، أو قرأنا أو انتفعنا ، فلا يعني ذلك أننا نستعيد بضاعتنا ، أو نسترد دَيْناً ، أو نأخذ ثمرة غرستنا . اننا نأخذ من فكر عالمي ، من الفلسفة . لا أشعر بمنّة أحد ، كما أني لست شاعراً باحساس دوني هنا أو تفوقي هناك . القضية غير أحاسيس . إنها مواقف . هي نظرة هادئة للفكر الانساني ، ولتطور المجتمعات والظروف بفعل قوانين تعمل مستقلة عن الرغبة والعواطف ؛ لكن دون أن تلغي دور الوعي ثم فِعل الإرادة .

وفق منظورنا ذاك للفلسفة أو ، على الأدق ، لتاريخها نستطيع استخلاص أحكام ، شديدة العمومية أحياناً عديدة ، حول تطور الفكر الفلسفي ، وحول الفلسفة من حيث الدور في المجتمع ومن حيث المنزلة المرموقة التي تحتلها عند الإنسان . كما نستطيع ، بَعدُ أيضاً ، استخلاص صلات ، تقترب من أن تكون كقوانين شاملة ، بين هذه الفلسفة وبين الفلسفة ، بين هذا العقل وبين العقل ، بين

هذا المجتمع ثم المجتمع البشري .

وذلك ما يُعِدّ ، مع ظروف وحضارة من نوع ما ، لنشوء فلسفات ، أو آراء فلسفية ، وأيديولوجية أو آراء إيديولوجية . ثم ذلك ما يساعد على فهمٍ ، وشرحٍ أيضاً ، لواقع فلسفة ، ولمستقبل فلسفة .

٧ ـ تبقى نقطة أخرى . العصور الوسطى ـ في التاريخ الأوروبي إذ قام هذا طويلاً على افتراضيات قدرة العرق الأبيض أو التفوق (!) الأوروبي ـ هي عصور ظلام وانظلام ، جهل ومعاملة سيئة للإنسان . . . لكن الظاهرة هذه لا تصْدق إن ألصقناها بالتاريخ العربي الإسلامي . ومقارنة بسيطة تعبّر شاسعاً وعميقاً : كانت أحوال شارلمان في بلاطه ، والمفكرين ، والأوضاع السياسية إبانه ، في مستويات لم تكن عندها أحوال البلاد أو المفكرين والمجتمع المعروفة في بغداد آنذاك .

لقد بقي الفكر مقيداً ، ومتشابه العطاءات والهموم ، حتى مجيء الثورة الصناعية . عندئذٍ إنطلق الفكر في مكان من العالم . ولم يجْرِ التطور ، ولا الإنطلاق ، ولا الإنتفاع من الصناعة ، على نفس المستوى في كل المجتمعات . وبعد ذلك ، وبفعل ذلك ، أخذ التمايز يبرز ، ثم يكثر ، ثم يترسخ . إن تاريخ الفلسفة الوسيطية ينبيء عن تشابه مؤكد في المشكلات ، وفي ردود الفعل ، وفي الحلول عند الأوروبيين وعند « الشرقيين » . لكن ذلك التشابه في الفكر لم يَبْقَ ؛ لا يمكن أن يبقى ما دامت الصناعة دخلت مجتمعاً دون آخر . ثم شرعت المسافة تزداد بازدياد حرْث الصناعة في ميادين بقيت نظيرتها ، في بلادنا ، عجفاء .

٨ ـ ما تزال الفلسفة ، اليوم ، تبحث قضايا اهتمت بها الفلسفة

الوسيطية . بل أننا ، نجد بعض المؤرخين يعيدون الوجودانية ( الفلسفة الوجودية ) ، أو الشخصانية ، أو . . . ، الى الأوغسطينية أو الى التومائية أو ما الى ذلك . ومن المعبّر هنا الإشارة الالماحية الى التومائية الجديدة ، مثلاً ، أو ما حول التومائية من لَغَط وشُعَب وحركات في أيامنا وبعض الجامعات والجمعيات وما أشبه وشاكل.

وليس هو خفيفاً ذلك الإتجاه لإقامة الشبه والتماثل ، إن لم نقل أكثر من هذين ، لبعث الماضي في الحاضر أو للعودة الى الماضي لحل مشكلات وللنظر الى أمور . ونجده اتجاهاً في الفكر العربي أوضح منه في أوروبا أو في ذلك القطاع المهتم بالمباديء المسيحية الأولى التي قدمها الفكر الوسيطي . ان يوسف كرم ، مثلاً ، في وَلَهه بالفلسفة الوسيطية أو إن الأفغاني أو ما نسميه اليوم « الفكر السلفي » (؟) متمثلاً بكثرة كثيرة من الكاتبين ، هم عبارة عن توجهات مقيدة بمسبقيات وبإغفال للتطور ، والتغيرات أو المستجدات في القيم والبنى . لم تمت الفلسفة الوسيطية لا في أوروبا ، ولا في الفكر العربي . إن نيدونسيل Nédoncelle ، مثلاً ، أو ماريتان ( Maritain ) ، أو جلسون ، هو عندنا محمد البهي ، مثلاً ، أو سيد قطب .

والهجوم على السلفية والسلفيين أعنف هو عندنا منه عند الأوروبيين . بل هو هجوم لا ينبع دائماً من أغراض فلسفية منزهة ، ولا يعطي دائماً فكراً شريفاً . هنا نود القول ، بسرعة ، أن الإرتباط بالفلسفة العربية الإسلامية لا يعني قبولنا بافكارية السلفيين ، المتشدد منهم أو التلفيقاوي ، ولا يعني تمركزاً في النظرة والفلسفة والدين والحضارة ، ولا يدل على ارتباط بسلطة أو بسلطويين . ان انطلاقاتنا من الفكر العربي الإسلامي عمل منطقي : موزون النظرة الى التاريخ والفلسفة والحضارات ، رافض للإنسلاخ والانجراح والزرع ، متقبل

ومتمثل ، متفاعل لا متخلٍّ ولا بالعٍ ولا مستسلم .

٩ ـ أشير ، بعدُ أيضاً ، الى مقولة . إن قراءة التفلسف البشري العريق تظهر أن الفكر العربي الإسلامي ، ثم العربي بعد ذلك ، وثيق البروز في تلك اللوحة . ليس هو ظلاً ، ولا هو هامشياً . فقد تأثر بالفكر اليوناني ، وهذا تأثر لم نجده في الهند ، مثلاً ، أو في بلاد هي اليوم في أرفع سلّم الصناعات والعلوم . ثم إن أثر الفكر العربي الإسلامي في الفكر الأوروبي ( ونحن لا ننسى أن الفكر العربي الإسلامي وحضارته كانا مشكلة لأوروبا وللعالم طيلة قرون ) لا ينازَع . وهذا ما لم يفعله فكر آخر لأمم هي اليوم في درجات ناصعة من حيث التطور والقدرات . . . لكل ذلك سبب ، بل أسباب . لكن الوعي ، هنا ، يعطي نوراً ؛ أو يقذف نوراً ، ثم إرادات .

١٠ ـ وكما أظهرتُ في « محاضرات في تاريخ الفلسفة الوسيطية ـ المسيحيةواليهودية» فإن للعربي حصة كبرى في ذلك المضمار . إن العربي ، كما هو اليوم وحسب النظرة الحديثة له ، مؤسس الدوناتية (donatisme ) مثلاً . والقديس أوغسطينوس مِنّا وفينا ؛ فهو إلينا يعود ، ونحن إلينا نشده . والأمثلة ، من هذا القبيل ، ليست طفيفة ولا قليلة. بل ، وفعلاً ، أليست المسيحية عطاء العرب ؟

ثم ، وَبَعْدُ أيضاً ، إن العرب الذين كتبوا ، باليونانية واللاتينية ، في الفكر المسيحي الوسيطي ليسوا قليلي العدد ، ولا ضئيلي القيمة . وهؤلاء يجب أن يُدْرَسوا في الفلسفة الوسيطية المسيحية : فالشرقيون المسيحيون ، ولنتذكر يوحنا الدمشقي مثلاً ، والشرقيون المسلمون ، ولنتذكر تأثير ابن سينا في القديس توما مثلاً ، ركائز ركيزية في الفكر الوسيطي المسيحي اللاتينيٌ اللغة أم يونانيّها .

١١ ـ أخذ المستشرقون ، في أيامهم الأخيرة ، يقرون ( أوضح ) بفضل التأثير العربي الاسلامي ( علماً ، وفلسفة ، ودماً جديداً ، وتحديات ، وحلول مشاكل وطرحها ، الخ . . . ) . إلا انهم ، في الخطوة الثانية لهم ، يحاولون التقليل أو ، كشخص يشعر بالندم أو متعجرف يصعب عليه التنازل ، يسعون الى غسل ما قالوه فيعيدونه ، بمنهج ينقب عن العناصر ويجزّيء الأفكار الى ذرات ، إلى مصادر يونانية في معظم الأحايين . فكأن المدرسة الذرانية ، أو العنصرانية élémentarisme ، تعود فتحيا . هذا ، عدا كون ذلك العزل والتقطيع لفكرة طريقةً ضد فلسفية ، وتجاوزها علم الاجتماع في مناهجه المقبولة . ثم ، ونحن هنا لا نفصّل ، هل أخذها اللاتين على أنها يونانية ؟ وهل همّ أولئك كون المعطيات عربية أم يونانية؟ ان الغزالي ، مثلاً ، أُستُعمِل من اللاتين لدعم اطروحات أهل السلطة وحماتها من حملة الدين. كذلك ، فان ابن رشد ، كمثل معاكس ، خدم أهداف ونظريات التيارات العقلانية ، و« التنوير » ، والفلسفة المتحررة . وإذنْ فالغزالي ،او ابن رشد ، خدم أفكاراً أو صبَّ في تيارات هي هي عينها في الشرق والغرب معاً. ولم يهاجم الغزالي ، أو بالعكس ، إلا لكونه عاملاً مساعداً ، ودفعاً ، وسنداً : أي هو مأخوذ كوحدة ، ككل ، كفكرة جميعية لا كعناصر تتجمع من مصادر عدة .

١٢ ـ كان من الأفضل اللجوء الى حُرَيْفات ( حروف صغرى ) توضع فوق الكلمة العربية المعبّرة عن اللفظة الأجنبية . بمعنى أنه صار اليوم ممكناً أن ننقل الصوت الأجنبي ( بألوان نطقه ، وكافة حروفه الصائتة voyelles ) الى العربية . ويكون ذلك بأن نضع لكل حرفٍ صائتٍ في الأجنبية حُرَيْفاً يوازيه . فمثلاً نستطيع أن نرسُمَ الـ ou الفرنسية ، وما ناظرها في الألمانية والانكليزية أي الحَرف U ، بوضع حُرَيف أو إشارة صغيرة فوق الواو . وهكذا دواليك . . . لم

نطبّق ذلك ، هنا ، لأسباب عدة . لكن الأمل يبقى ، والتنفيذ قادم فهو ليس بصعبٍ ما دامت الآلة الطباعية العربية آخذة بالتطور .

واضطررنا الى الإبقاء على استعمال أكثر من طريقة واحدة لكتابة الاسم الواحد . فمثلاً سوف نجد : بوئيس تارة ، ثم نلقاه بويسيوس تارة اخرى . وهذا ، رغم سيئاته العميمة ، يبقى حمّال نفعٍ نسبيٍّ بل مؤقت.

١٣ ـ راجعنا هذه الطبعة الثانية على الطبعة الجديدة ( الثالثة المنقحة ) التي أصدرها جونو في سنة ١٩٧٥ ، لا تعديلات كثيرة ؛ ومع ذلك فقد أدخلنا ـ وخاصة في الهوامش ـ ما ورد من إضافة أو تغير .

ومن المعبّر أن تلك الطبعة المنقحة ، التي أصدرها المؤلف بعد تدرّجه في علمه ووظيفته ونشره أبحاثاً في « الينابيع المسيحية » ، اهتمت بالمرجعية الكتبية . لقد دخلت إلى لائحة المراجع كثرةً من الكتب الانكليزية والألمانية ، وتوزعت الكتب وفق ميادين هي : تاريخ الفلسفة ، تاريخ العلوم ، تربية وثقافة ، لاهوت وروحانيات . وأضاف جونو مرجعاً هو ، بالفعل ، نظرة عامة متعلقة بالفكر اليهودي الذي قلنا مراراً أننا نسعى لإدخاله في التعليم الجامعي بسبب نفعه الماضوي ، وخاصة ، المستقبلي والحاضر .

أما عن الفلسفة الاسلامية ، أو الفلسفة العربية الاسلامية كما أُفضل ، فقد أبقى جونو على مرجعٍ لِكوربن . وهذا الكتاب دون شأن كثرةٍ كثيرة من المراجع ، بالفرنسية ، عن الفلسفة العربية الاسلامية . ثم ان كوربن يفهم هذه الفلسفة على مزاجه ، ويجعل كل شيء فيها باطنياً ، ويجعل ما هو فكر شخص فكر طائفة برمتها ولذا فهو يتحيز ، ويجزّيء ، ويرى في الحروفية والاستسرارية والرمازة فلسفة .

ثم ، خلاصةً ، إن المهمّ للعربي تدبر كتب تاريخ العلوم ، ولا سيما كتب : هاسكنز ( بالانكليزية ) ، ثورندايك ( بالانكليزية ) ، تاتون في : تاريخ العلوم العام ، ج ا . ولا يُنسى هنا ، بالطبع ، عمل : سارتون ، كايوري ، سْمِث وغيرهم . . . فسنجد ، في تلك المؤلفات ، ما يُظهر أوضح قيمة العطاء العربي الاسلامي في دنيا العلوم ، والفكر عموماً .

كانون الثاني، ١٩٧٩ ع.ي. زيعور

## مقدمة الطبعة الأولى

تدريس الفلسفة الوسيطية ، الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى ، يثير مشكلات في لبنان . فالإختلاف حول التسمية غير طفيف : أفلسفة مسيحية هي ؟ أم أسكولية ( سكولاستيكية ) ؟ أم أوروبية ؟ أم . . . ، أم . . . ؟ كما هناك ، عندنا إختلاف حول ألقاب مفكّريها : أهم فلاسفة ، أم مفكّرون ، أم لاهوتيون . . ؟ ثم حتى لقب قديس للواحد من أولئك الأعلام هل يكون لقباً ضرورياً ، أم نذكره عرضاً ، أم هو صفة ؟ وكنتُ دائماً أردّ أن هذه طفافة وبخاسة . فهم يخصون الفكر ، والأديان كلها معاً ، والانسان .

وكانت الفلسفة الوسيطية ( الفلسفة الوسطى ، أو الوسيطة ، أو الفلسفة المسيحية الأوروبية ) تَتَقدم أمامنا صعبة الموضوعات ، قروسطية ، مظلمة ، تخطاها الزمن . وهي ، في قطاع عريض منها ، دينية الهوى والغرض مما يجعلها تتعارض مع العقلية الحديثة والإهتمامات الفلسفية بموضوعات راهنة وبقضايا الإنسان : وجوده ، وحريته ، وقيمه ، وفكره ، ومناهجه في تناول الواقع والتاريخ .

وعلى ذلك فان العقلية الحاضرة لا تجد في المشكلات الوسيطية رداً على أجوبة راهنة يثيرها وجود الإنسان ، ومصيره . ومن هنا فان

مناهج دراسة وتدريس تلك الفلسفة هي التي يجب أن تتغير : فالمناهج التي تفصل الفلسفة عن الواقع ، والتي تقدم النظريات الفلسفية منعزلة عن أرضها ومجتمعها ، هي مناهج ناقصة ثم ، وهذا أهم ، لا تنجح .

ومما ينفّر من الفلسفة الأوروبية الوسيطة ، عندنا ، أننا مبهورون بالفلسفة المعاصرة وبفلسفات : ان تفضيل الإتجاهات الفلسفية الحديثة والمعاصرة يعيد الى الصعيد الثاني ما هو عداها . وحتى الإهتمام بتاريخ الفلسفة يتضاءل دوره ، في هذه الأيام ، عند العديدين.

وحتى لو وضعت الفلسفة الوسيطية ، بتركيز شديد ، ضمن سياق مجتمعي بل وتاريخي ، تبقى المشكلة شبه قائمة . الميل الى الأزورار عنها واضح . فلعل الحساسية التي تبعثها ( الأكويني ، لول ، وما الى ذلك ممن توجهوا في أعمالهم وفكرهم صوب الدين الإسلامي ) تنسي ، البعض على الأقل ، وجود مفكّرين وسيطيين أرادوا جعل الفلسفة طريقاً لتوحيد العالم ، وآخرين نذروا النفس للفكر ، أو تبتّلوا للنظر وخدمة الانسان . . . ثم هل ننسى أن الأكويني استشهد ( أو أورد ، أو ذَكَر ) بابن سينا ، على سبيل المثال ، حوالي الـ ٤٠٠ مرة ؟ وهل ننسى الرشدية اللاتينية ؟ و. . . ، و. . . ؟ بل ومن ينسى أن الأكويني مَهَّد ، هو وأمثاله ، لمجيء الفكر الحديث ؟

ولن نكرر أهمية دراسة الفلسفة الأوروبية الوسيطية . فتلك قضية تاريخية ، وفلسفية ، ضرورية ، وليس فقط نافعة . ولا نتوقف ، هنا .

ونحن ، في الفلسفة ، لم نمتلك بعد النصوص ، ولا

المصطلحات الثابتة والتامة ، ولا الكتاب الموسوعي والجدي في تاريخ الفلسفة . من هنا كان قولي ان عملنا ، في مجال الفلسفة ، ذو شعب : أ / ترجمة الأمهات ، وترجمة المصطلحات ، وترجمة الوجيز ( أو المبسط ) والموسع ( traité / manuel ) . ب / التأليف في مجال تقديم الفلاسفة والفلسفة . ت / الكتابة وإعادة الكتابة ، مع نشر وتحقيق النصوص ، في مضمارَيْ الفلسفة العربية الإسلامية والفكر العربي الحديث والمعاصر . ث / الكتابة في الواقع لحرثه ، وفي المستقبل لرسمه . فهنا لا يُقبل إنعزال عن المجتمع أو ترك أمور الناس بأيدي أناس . كما لا يُغفر لأحد من حملة القلم أو الذين يسطرون إدعاء أو تبرير ان تخلى عن الإهتمام بايديولوجية الأمة وبالانسان القائم في الواقع .

كان من الضروري ، في الجامعة اللبنانية ، تقميش المراجع ( المحاضرات والكتب الأساسية ) التي تستعملها الجامعات في لبنان ، في تدريسها للفلسفة الوسيطية . واستحصلتُ على أعمال استاذنا م. دي غاندياك ، الأستاذ في السوربون . ثم على المعتمد ، في مجالنا هذا ، في جامعة ليون بشكل خاص والتي .

وفي استعمالي للكتب الانكليزية بدا أنها ، بالنسبة للفرنسية ، أكثر انجذاباً للواقع ، وللموضوعية ؛ وأقل وَلَهاً ، وأبعد من أن تندمج بحرارة مع الموضوعات المطروحة . فالفرنسيون يتكلمون أكثر ، فيطيلون ويطوّلون . أما الآخرون ، بالانكليزية ، فتجد الجملة أكثف ، وتتحدث الصفحة أكثر وأنفع .

تبقى نقطة أخرى ، خدم اللبنانيون التاريخ بالعربية للفلسفة الوسيطية . فهم ترجموا ، مهما كانت الدوافع ثم المرامي ، للأكويني . فهناك « الخلاصة اللاهوتية » و « خلاصة الردّ على

الخوارج » . كما لا ننسى ما ترجم من مؤلفات للقديس أوغسطين : بعضها ديني صرف ؛ ولكن « الإعترافات » صارت موجودة بالعربية .

كتابان فقط وُضعا في تاريخها حتى اليوم : الأول ليوسف كرم ، والثاني لعبد الرحمن بدوي . ومع وضوح فقرنا ، فان هذين الكتابين يبقيان في موقف التبعية لا الإصالة : كلاهما ينقل جيلسون . لكن الأول ينقل مبدياً تعلقه بها ؛ بينما نلاحظ الثاني يكتب سريعاً ، وباقتضاب ، دون أن يحاول دفع أحد الى محبتها أو الى الازورار عنها . فكأنه يؤدي واجب الكتابة ؛ بتلك الروح وضع مؤلفنا ، بدوي ، وجيزه .

وفي الواقع الفلسفي ، في لبنان مثلاً ، نجد ذينك الإتجاهين : الإتجاه الذي يدرس أو يدرّس الفلسفة الوسيطية باقتضاب وكواجب ، والثاني الذي يحياها أكثر مما يعالجها . وفي مطلق الأحوال فان في الفكر العربي شريحة كثيفة تجد في الموضوعات الفلسفية الوسيطية منطلقاً ومرمىً ، غذاءً وانموذجاً مثالياً .

. . . وهذا العمل الترجمي ، كتاب جونو ، متواضع . لكنه شامل ، ويعطي نظرة أكثر تطوراً مما قدمه كرم ثم بدوي . انه أكثر من أن يكون ملخصاً ، فهو لوحة . ثم هو يقدم ، وان قليلاً ، ما ينفع حول الفلسفة اليهودية التي علينا واجب التعرف على مشكلاتها والحلول . ومن المؤسف أن أنبه ، سريعاً ، الى ضرورة تدريسها في جامعاتنا ، فذاك أمر حاولته مراراً ، وآمل أن نبلغه ذات يوم .

هذا كتاب يضاف ؛ انه مولود جديد في رف الفلسفة الوسيطية داخل المكتبة الفلسفية العربية . يكفيه أنه يمنع من أن يكتفي الطالب بكتاب واحد ، أو بكتابين ، عن فترة في تاريخ الفلسفة .

٢٣/١٢/١٩٧٤ ـ ك الثاني ١٩٧٥

# مدخــل

مضى وقت كان الكلام فيه عن فلسفة وسيطية يبدو تحدياً للحس السليم . فقد كان من المقبول عموماً أنه فيما بين نهاية الفلسفة القديمة وديكارت لم يكن هناك شيء ، وذلك كما ولو أن العصور التي انتجت الكاتدرالية والأنشودة البطولية ـ ناهيك عن كثرةٍ من الابداعات الأخرى ـ كانت ، على صعيد الفكر الفلسفي ، من أتم ما يكون عقْماً .

لكن المنظورات قد تغيرت تماماً . فقد أصبح معلوماً ، اليوم ، أن إشعاع النهضة لا يمكن أن يفسر بدون دلك النضج الوسيطي البطيء ، وان الديكارتية تغرس جذورها في الأسكولائية . وأكثر من ذلك ، فان الفلسفة الوسيطية ليس لها الفضل فقط في أنها تزيد في فهم الفلسفة الحديثة ، بل إن لها فائدتها الخاصة من حيث أنها تمثل جهداً فكرياً أصيلاً . وإذا كانت معرفة الفلسفات القديمة هي طريق للولوج الى الفلسفة إطلاقاً ، فان معرفة الفلسفات الوسيطية تستطيع ويجب عليها أن تقوم بالدور عينه . فهي تستطيع ويجب عليها أن توقظ فينا « تلك الملكة التي يحوزها الجميع ، إذا صدقنا بذلك أفلوطين ، ولكن عدد من يستعملها قليل » ( التساعيات ، ١ ـ ٤ ـ ٨ ) . ومطمحنا أن لا تجلب فقط هذه الخُطاطة الموجزة للقاريء خلاصة تاريخ ، بل أن توقظ فيه رغبة التفلسف ومذاقه .

إن الحدود التي يحصر التاريخُ العام العصرَ الوسيطي ضمنها (٣٩٥/ ٤٧٦-١٤٥٣/ ١٤٩٢) ليست هي الحدود التي يأخذ بها عادة مؤرخو الفلسفة الوسيطية . فهؤلاء يرون ، كما كتب السيد اتيان جيلسون Gilson : « ان أصول الحركة الفلسفية الوسيطية مرتبطة بجهد شارلمان من أجل تحسين الحالة الفكرية والأدبية للشعوب التي كان يحكمها » . ونحن سنلتزم بوجهة النظر هذه : فتاريخنا عن الفلسفة الوسيطية سيبدأ في القرن التاسع لينتهي مع فجر القرن الخامس عشر . وسيتحدَّدُ بالعالم الغربي ، المسيحي واللاتيني .

إن المظهر الشامل للمجال الذي نريد استكشافه يبدو أمام أعين المؤرخين الحديثين ذا تضاريس حادة تبرز من بينها ثلاث قمم كبرى هي : نهضة القرن التاسع ، ونهضة القرن الثاني عشر ثم نهضة القرن الخامس عشر . ويبدأ تاريخنا عن الفلسفة الوسيطية مع أولى تلك النهضات ، ويتوقف عند عتبة الثالثة .

وإذا كان موضوع « النهضات » قد اكتسب عطف المُحْدَثين ، فان الأوسطيين ، هم أنفسهم ، كانوا يتكلمون تلقائياً ، عن انتقال الثقافة translatio Studii وكان حلم الكوين Alcuin ، في القرن التاسع ، أن يبني في فرنسا أثينا جديدة . كما أشار ، في سنة ١٤٠٥ ، جرسون Gerson هو أيضاً الى هذا السير للثقافة المنطلقة من الفردوس الأرضي والمنتقلة على التوالي من هناك إلى العبرانيين ، ثم من العبرانيين الى المصريين ، ثم من مصر الى أثينا ، ومن أثينا الى روما ، ومن روما الى باريس .

ان موضوع « النهضات » هو ، الى حد ما ، موضوع التقطع ، وان موضوع « الإنتقال » هو موضوع الاستمرار . وهما هنا مظهران لحقيقة واحدة حية . وليس من مجال للتضحية بواحد منهما

في سبيل الآخر . والمنظور الصحيح هو ، من بابٍ أولى ، ذاك الذي يُظهِر كلا منهما متمّماً للآخر . وهذا ما يعود بنا الى القول بأنه يتوجب علينا تفادي عثرة مزدوجة : تسوية النتوءات من أجل استمرارية هندسية كاملة ، وتعميق هُوّاتٍ بين « النهضات » لا يمكن تخطيها .

# الفصل الأول
# المنابع العقائدية والبيئة الإجتماعية

١ ـ الكتاب المقدس، كتاب الطبيعة
٢ ـ آباء الكنيسة
٣ ـ الكتّاب الاكليريكيون [ الكهنوتيون ]
٤ ـ الكتّاب اللاكهنوتيون

## الفصل الأول
## المنابع العقائدية والبيئة الإجتماعية

### ١ ـ الكتاب المقدس ، كتاب الطبيعة

لو كنا قد سألنا مفكراً من القرن الوسيط أن يسمي ، وفقاً لتسلسل الأهمية ، منابع فلسفته ، لأعطى بكل تأكيد المقام الأول للكتاب المقدس ، لكلام الله كما وجده مودعاً في أسفار العهدين القديم والجديد . ولربما كان ذكر أيضاً ، حاذياً بذلك حذو داعية قديم ، الى جانب الكتاب المقدس ، كتاب الطبيعة : إذْ يقول ذاك المؤلف : « إن الله اهتم بأن يضع لنا كتابات ممتازة لكي تعلمنا فتحسن تعليمنا . . . وتلك المكتوبات توجد في كتابين : كتاب الخلق والكتاب المقدس . ففي الأول توجد مخلوقات كثيرة وكتابات ممتازة تعلمنا الحقيقة دونما كذب . ولهذا فقد أجاب أرسطو ، عندما سئل أين تعلم ذاك العلم الواسع الكثير ، قائلاً : « من الأشياء ، فهي لا تعرف الكذب » . ( عظة منسوبة خطأً الى توما الأكويني ) .

وأن يكون الإنجيل قد تبوأ بنظر المفكرين الوسيطين ـ حتى بنظر أولئك الذين يسميهم مؤرخوهم الأوائل بـ « العقلانيين » ـ مقاماً لا مثيل له ، فان ذلك سوف يبدو جلياً لمن يعود الى كتاباتهم حتى ولو لماماً . وَأَنْ يكون كتاب الطبيعة ، هو أيضاً ، معتمداً ، فهذا ما تدل عليه ، من بين ألف شاهدٍ آخر ، صفحات جمة من كتاب « حكاية

الوردة » أو من مؤلفات البير الكبير ، ناهيك عن الحيوانات والنباتات التي تنتشر بكثرة على حَجَر الكاتدرائيات .

إن الكتاب المقدس وكتاب الطبيعة هما الينبوعان النميران اللذان ارتوى منهما الفكر الوسيطي . ولكنما هناك منابع أشد مباشرة ، وعنها سوف نتولى خصيصاً الكلام ، وسوف نقسمها الى ثلاث فئات : آباء الكنيسة ، الكتاب الاكليريكيون [ الكهنوتيون ] ، والمؤلفون الدنيويون [ غير الكنسيين ، اللاكهنوتيون ] .

## ٢ ـ آباء الكنيسة

ما بين الفلسفة القديمة والفلسفة الوسيطية فان درب الارتباط الكبرى تمرّ عبر آباء الكنيسة . وتطلق هذه التسمية على الكتاب المسيحيين في القرون الأولى من التاريخ المسيحي الذين ، بسبب صراطيتهم وبسبب قداسة حياتهم ، تلقوا رضى الكنيسة . ولا يمكن هنا البحث في مسألة دراستهم في حد ذاتهم ـ لأن مثل تلك الدراسة هي من اهتمامات علم الآباء [ الآبائية ] patrologie ـ ولكن يتوجب القول باقتضاب عن طرائق إعدادهم للفلسفة الوسيطية وبأيّ شيء حضّروا لها الشروط .

سرعان ما اصطدمت الحكمة الهلينية بالإنجيل ، وسرعان أيضاً ما توزع « آباء الكنيسة » في مواقف مزدوجة : فبعض الآباء رموا جانباً إرث الفلاسفة الوثنيين برمته ، أما بعضهم الآخر فقد جهدوا في إنقاذ كل ما يمكنهم إنقاذه دونما اضرار بالعقيدة . وخدم هؤلاء وأولئك ، كل على طريقته ، قضية الفلسفة . وبمن فيهم طبعاً أولئك الذين حاربوها إذ هنا يبدو كم هو حقيقي قول باسكال : « الاستهزاء بالفلسفة هو ، حقيقةً ، تفلسف» . ويمكن القول أن الآباء خدموا

الفلسفة الوسيطية من وجهَينْ : فهم حملوا اليها قسماً موفوراً من ثروات الفكر القديم ، وهم أيضاً وضعوا عدداً كبيراً من المسائل التي ارتكز عليها التفكير الفلسفي في العصر الوسيطي .

ومن بين جميع الآباء الذين قرأهم العصر الوسيطي ، فان القديس أوغسطينوس هو الذي بدون منازع مارس التأثير الأعمق والأوسع .

أوغسطينوس :

كان أوغسطينوس ( ٣٥٤ ـ ٤٣٠ ) في البداية خطابياً لاتينياً لامعاً ، متدلهّاً بالانتصارات ، نهماً بالملذات . وبعد أن جرب المانوية ، استسلم في الثلاثينيات من عمره للأفلاطونية الجديدة المسيحية التي كشفتها له مواعظ أمبرواز دي ميلان Ambroise de Milan . تلقى ، في سنة ٣٨٧ ، المعمودية . وفي سنة ٣٩٦ أصبح أسقف إيبونا Hippone حيث توفيَّ سنة ٤٣٠ . وإنتاج أوغسطين [ أوغسطينوس ] الضخم ( أكثر من مائتي كتاب ، وأكثر من خمسماية موعظة ومائة وثلاثة عشر بحثاً ) يشكل موسوعة حقيقية داخل الثقافة المسيحية .

ومن بين كتابات أوغسطين التي قرأها العصر الوسطي يمكن ذكر : « الإعترافات » ، « في العقيدة المسيحية » De Doctrina christiana ، « في الثالوث » De Trinitate ، « مدينة الله » ، و« شروحات » على « المزامير » وعلى « إنجيل يوحنا » . وليس من المبالغة القول أن ظل أوغسطين العالي يهيمن على الفلسفة الوسيطية قاطبة . ولا يعني هذا أن سلطانه ( خصوصاً ابتداء من القرن الثالث عشر ) إستمر مقبولاً في كل مكان وبدون نزاع . وثم بالإضافة الى ذلك توجد عدة « أوغسطينيات » [ مذاهب أوغسطينية ] ، كما توجد

« أفلاطونيات » عدة . وليس من مجال هنا لدراستها جميعاً .

وبعد أن نترك جانباً وعن قصد الأوغسطينية السياسية والأطروحات الأوغسطينية المتعلقة بموضوع الحرية والنعمة ، نقول ان الفلسفة الوسيطية تسلمت من أوغسطين إرثاً ثلاثياً : مثالاً ثقافياً ، وموالفة [توليفة] synthèse عقائدية ، وتوجيهاً فلسفياً .

والمثال الثقافي الذي تلقاه العصر الوسيطي من أوغسطين يرتسم بشكل صورة توراتية ـ إنجيلية ، هي بذاتها التي يستلهمها مؤلف « العقيدة المسيحية » ( الكتاب الثاني ، ٤٠ ، ٦١ ) . وفعلاً ، فبحسب سفر الخروج ( ١١ : ٢و١٢ : ٣٥ ـ ٣٦ ) ، تلقى العبرانيون من الله ، قبل ترك مصر ، الأمر بأن يسرقوا من المصريين أواني من ذهب وفضة وأن يحملوها معهم . وذاك ما يتوجب على المفكر المسيحي أن يفعله : أن يأخذ عن الكتّاب القدامى الحقائق التي تضمنتها الفلسفة الوثنية، لأجل إدخالها في الحكمة المسيحية . وهذا يعني ، بالحقيقة ، إفقار المصريين بُغية إغناء العبرانيين . وذاك ما فعله أوغسطين ذاته . فعندما أصبح مسيحياً ، راهباً ، ثم أسقفاً ، لم يَرَ الخطابي القديم أن يتخلى عن القيم التي كان حتى ذلك الحين يخدمها ، وعن ذلك المثل الأعلى الثقافي ـ الذي كان المثل الأعلى لـ شيشرون و كنتيليان Quintilien ـ حيث الحكمة والفصاحة تتزاوجان بانسجام . إنما كان يتوجب فقط تنصير كل ذلك . وفيما بعد فقد احتذى مثال أوغسطين هذا ، قسم مهم من مفكري العصر الوسيطي .

لم يكتفِ أوغسطين في هذا الشأن بالأخذ من الوثنيين تلك الأشكال الأدبية التي كان يرتديها فكرهم . بل وجب تطبيق وصية « سفر الخروج » في مجال الفكر بالذات : سلب المصريين من أجل

اغناء العبرانيين . فالفلاسفة الذين جردهم أوغسطين كانوا بشكل رئيسي الأفلاطونيين الجدد : لقد قرأ كتاباتهم ، وبالأخص بعض كتب أفلوطين وفرفوريوس التي ترجمها ماريوس فيكتورينوس . وبهذا المعنى كتب أوغسطين : « وقع بين يدي بعض كتب الفلاسفة الأفلاطونيين ، المترجمة من اليونانية الى اللاتينية ، وقرأت فيها ، ليس بنفس اللفظ والكلام ، وإنما بمعنى مشابهٍ جداً ، ومدعوم بعدد كبير من البراهين ، ان الكلمة كان منذ البدء ، وان الكلمة كان في الله ، وأن الكلمة كان الله . . . » .

هذه الأسطر من كتاب الإعترافات ( ٧ : ٩ ) ستُستلهم دون نَصَب من قِبَل الافلاطونيين الوسيطين ومن قِبَل أفلاطونيّي النهضة . ولا فرق أن يكونوا من شارتر Chartres أو من فلورنسا ، أو أن يسموا جان دي ساليسبوري أو بترارك ، أو غليوم دي كونش ، أو مارسيل فيسان M.Ficin . فكلٌ يخبىء ميوله الأفلاطونية وراء اسم كبير هو أوغسطين . ولكن حتى أولئك الذين لم يكونوا يحترفون الأفلاطونية بصورة واضحة ، فإنهم كانوا مدينين بدرجات متفاوتة الى حد ما للأفلاطونية الجديدة المسيحية التي هي لأسقف إيبونا . فعقيدة المعلم الداخلي - الذي هو الله - الذي يجيب من الباطن على مطلب النفس ، وتوحيد عالم الأفكار مع الكلمة الربانية ، والتفاؤل الميتافيزيقي ، و . . . ؛ تلك هي ، من بين أشياء أخرى كثيرة ، بعض المواضيع التي ورثها العصر الوسيطي عن **التوليفة** العقائدية الأوغسطينية .

ومهما كانت غنية الأسلاب التي انتزعها أوغسطين من أنقاض المدينة القديمة ، ومهما كان نسقه الخاص مهماً ، فان المنحى الفلسفي والزخم الروحي اللذين نفح بهما الفكر المسيحي هما ، بدون شك ، أكثر أهمية أيضاً . إذ أن الأمر يتعلق هنا بوثبة سوف تدعّم بقوتها ،

الى حد كبير ، الفكر الوسيطي بأجمعه .

وتتخذ تلك الوثبة مرتكزاً لها آية من سفر اشعيا ( ٧ : ٩ ) تُقْرأ ، فيما ذكره أوغسطين ، كما يلي : « إذا لم تكن تعتقد ، فانك لن تفهم» . ويعلق أوغسطين فيقول : « إفهم كي تعتقد ، واعتقد كي تفهم » . وهكذا اذن لا يلغي الإيمان المسيحي العقل ، ولا يعفي من البحث ، ولا يقتل الفكر . بهذا الشكل بالضبط سوف يفهم أكابر المفكرين في القرن الوسيطي تلك القاعدة الأوغسطينية . وبالتأكيد ، سوف لن يكونوا مهتمين جميعهم وعلى حد سواء بالتوفيق بين معرفتهم ومعتقدهم . إلا أن الذين سيكون لهم اهتمام بهذا الأمر ـ أمثال سكوت اريجينا وأنسلم دكي بك وتوما الأكويني ـ سوف يرجعون كلهم بدرجات مختلفة الى الرُسَيْمة الأوغسطينية . ووفقاً لهذه الرسيمة ، يرتسم وضع المفكر المسيحي في حركة ذات ثلاثة أزمنة : هناك عند نقطة الإنطلاق ايمان يعتقد بدون أن يرى شيئاً ، وعند نقطة الوصول يكون تأمل الإنسان السعيد bienheureux [ المغتبط ، الطوباوي ] الذي يرى ولا يعود يعتقد ، وبين الحالين إيمان يبحث عن الفهم ، إيمان يسعى وراء العقل . ذاك السعي هو الفلسفة .

فلسفة أم لاهوت ؟ لم يهتم الآباء ولا رجال العصر الوسيطي بوضع الحواجز التي نضعها نحن بين ذينك النظامين : لقد كانوا يسيرون الى الحقيقي بجماع نفوسهم ، وإذا تفلسفوا فعلوا ذلك معتقدين ، مؤمنين . وباستثناء عدد صغير منهم ـ بعض الرشديين ، مثلاً ، الذين تظل فكرتهم صعبة التأويل ـ فلم يخطر ببالهم أن يبنوا معبداً للحكمة تكون دعائمه غير مسيحية .

### دنيس المنتحل :

بعد أوغسطين ، يجب ذكر مؤلف ما تزال شخصيته غامضة ،

نسميه دنيس المنتحل [ المنحول ] Pseudo-Denys ، في حين أنه كان ، بنظر رجال العصر الوسيطي ، القديس دنيس ، عضو المحكمة العليا في أثينا ، الذي آمن على يد القديس بولس ، والمعتبر الوريث المباشر للأزمنة الرسولية ، والذي يعتبر ـ من الوجهة الزمنية ـ أول آباء الكنيسة . وفي الواقع يقع زمن دنيس المنتحل حوالي أواخر القرن الخامس أو في أوائل القرن السادس . أما إنتاجه ( الأسماء الإلهية ، اللاهوت الصوفي ، التراتب السماوي ، التراتب الكهنوتي ، الرسائل ) فمحاولة للتوفيق بين تعليم الكتب المسيحية وفكر بروقلوس Proclus ( ٤١٠ ـ ٤٨٥ ) . وأسطورة دنيس ، التي لا يمكن إثباتها إطلاقاً ، لعبت مع ذلك دوراً كبيراً في تاريخ الفكر الغربي . فلم يكن بالامكان رفض كتابات قدمت تحت مثل ذلك الطابع . ولما كانت تلك الكتابات عويصة ، فقد ترجمت ، وشرحت . فالترجمات اللاتينية لمؤلفات دنيس هي ترجمات : هلدوين Hilduin ، سكوت أريجينا ( في القرن التاسع ) ، جان سارازان Sarrazin ( في القرن الثاني عشر ) ، روبير غروستيت Grossetête ( في القرن الثالث عشر ) ، أمبرواز ترافرساري Traversari ، ومارسيل فيسان ( في القرن الخامس عشر ) . ثم أن أشهر المفسرين لمؤلفات دنيس كانوا : سكوت أريجينا ، وهوغ دي سان فكتور ، وتوماس غالوس Gallus ، والبير الكبير ، وتوما الأكويني .

وفيما كان إنتاج أوغسطين يُدخل إلى العالم اللاتيني أفلاطونية محدثة مشتقة من أفلوطين ، كان إنتاج دنيس المنحول يُدخل اليه ، وتحت ستار سلطة لا مثيل لها ، الأفلاطونية المحدثة للفيلسوف الوثني بروقلوس . لقد أمكن القول ، عن « المجموعة الكتابية » لدنيس هذا ، ما يلي : « في الأقسام ، من تلك الكتابات ، التي ليست مسيحية تماماً فإن بروقلوس هو الذي يكلمنا » ( جوزف كوخ /

Koch ). وتأثير أوغسطين وتأثير دنيس المنتحل سوف يتوازيان ، إلى حد ما ؛ فيجتمعان أحياناً وإنما لتوليد مؤلفات أصيلة : وتعتبر كتابات سكوت أريجينا خير مثال على ذلك .

أما القديس توما الأكويني فيذكر ، في كتبه ، دنيس ما يقارب الـ ١٧٠٠ مرة ، ثم إن « دنيس هو ، كأوغسطين تماماً ، حجة توما ومرجعه عندما ينقّح الأرسطوية ، وذلك بأن يحل محل المحرك الذي لا يتأثر بشيء ، الخير الذي ينتشر بالمحبة » ( م . دي غاندياك de Gandillac ) . وفيما بعد سوف يغرف الكتاب الروحيون بحرارة من المنابع الدنيسية . فمفهوم الوجد ، ومفهوم « اللاهوت السلبي » ، وتفوق النفي على التأكيد عند الكلام عن الله ، ستكون بعضاً من المواضيع التي خلفها دنيس المنحول للفكر الوسطي . ويعترف نيكولادي كوسا Cues (١٤٠١ - ١٤٦٤) بأنه مدين لِ « الأرْيوباجي الرباني » بالفكرة الرئيسية في فلسفته ، بـ « الجهل العارف » docte ignorance .

أخيراً ، سوف يكون للبنية المتراتبة للعالم ، سكْر القنطرة في العمارة الدنيسية ، إغراءً قوياً في قطاعات واسعة ؛ إذ إن تأثير ذلك الاغراء يشبه الى حد ما التأثير الذي تلاقيه في عصرنا نظرية التطور .

وهناك آباء آخرون يونانيون كان لهم ، في الفكر الوسيطي ، تأثير مختلف الأهمية . فمن هؤلاء أوريجين ( ٨٤ - ٢٥٣ تقريباً ) الذي كانت تقرأ تآليفه في ترجمة روفن Rufin ، والذي كان الأستاذ الأكبر للتفسير ولعلم التأويل وللروحانية في العصر الوسيطي اللاتيني . وهناك نمسيوس الحمصي Nemesius d'Emèse ( حوالي الـ ٤٠٠ ) - الذى التبس شخصه ، في العصر الوسيطي ، مع شخص غريغوار النيساوي [ غريغوار دي نيس ] G.de Nysse - وهو مؤلف

كتاب « طبيعة الإنسان » De Natura hominis الـذي ترجـم الى اللاتينية في القرن الحادي عشر ، على يد الفانو ، والذي كانت له أهمية كبرى في تاريخ العقائد النفسانية الوسيطية . ولنـذكر أيضـاً مكسيم المعرّف M.le Confesseur ( ٥٨٠ ـ ٦٦٢ ) ، وهو شارح يوناني لدنيس المنحول ، ويزكيه سكوت اريجينـا تزكية كبـرى . ثم يوحنـا الدمشقي ( ت ٧٤٩ ) الذي قرأ اللاتينيون فيما بعـد كتابـه « الإيمـان الصراطي » De fide orthodoxa بفضل الترجمة التي اضطلع بها ، سنة ١١٥١ ، بورغنديو دي بيزا B.de Pise مترجم آخر لِ نمسيوس الحمصي .

ومن بين الآباء اللاتينيين ، تجب الإشارة الى هيليردي بواتيه de Poitiers Hilaire ( ت ٦٢٨ ) ، وامبــرواز دي ميلان ( ٣٣٣ ـ ٣٩٧ )، وجيروم ( ٣٤٧ ـ ٤٢٠ ) ، وغريغوار الكبير ( ٥٤٠ تقريباً ـ ٦٠٤ ) . إلا أن أياً منهـم لم يكن له ، على الصـعيد الفلسفـي البحت ، تأثير يقارن بتأثير أوغسطين .

## ٣ ـ الكتّاب البيعيون [ الاكليريكيون ، الكهنوتيون ]

توجد ، فيما بين آباء الكنيسة والمفكرين الـوسيطيين ، فئة من المؤلفين هم أكثر قرباً الى العصر الوسيطي . وهو قرب يجعل الكثيرين منهم يدخلون ضمنه تاريخياً . ولكن تلك الفئة ، من وجهة نظر تاريخ الفلسفة ، ما تزال ترتبط بالعصور القديمـة : تلك هي فئة الكتـاب البيعيين ، وأشهرهـم بكل تأكيد هو بوئيس [ بـوئيسيوس ، بويسيوس ، بوئيثيوس ] .

بوئيس :

سُمي بوئيس ( ٤٧٠ تقريباً ـ ٥٢٥ ) « آخـر رومانـي ، أول

اسكولي » . وبعد أن كان قنصلاً ثم رئيس البلاط للملك الغوطي ثيودوريك ، حكم عليه بالموت بتهمة السحر والتآمر . كان بويسيوس ، في نظر رجال القرون الوسطى ، مسيحياً بل وحتى شهيد الإيمان . أما الحديثون فيغتبرونه ، بعد أن شكّوا بعقيدته لفترة ، مسيحياً .

من الممكن أن تصنف مؤلفات بوئيس في ثلاث مجموعات . تحتوي المجموعة الأولى على كتابات تتعلق بالفنون الحرة . وتلك الكتابات هي ترجمات عن أرسطو ( المقولات ، في التأويل ، التحليلات الأولى والثانية ، الحجج السفسطائية ) ، وشروحات ( على « إيساغوجيا » لفورفوريوس ، وعلى « المقولات » و« في التأويل » لأرسطو ، ثم « المواضع »[1] لشيشرون ) ، وأخيراً تآليف أو تجميعات شخصية الى حد ما ( « رسائل في المنطق » ، « في الحساب » ، « في الموسيقى » ) . وكما نلاحظ ، لم يبحث بوزيسيوس في كل الفنون ، إلا أن المنطق ينال هنا حصة الأسد حقاً . ومع ذلك فمجموع هذه الكتابات لا يشكل بهذا شيئاً أدنى من القسم الأهم في المكتبة الوسيطية عن الفنون الحرة . ويفرد كتاب « سباعيات » Heptateucon ، لمؤلفه تييري دي شارتر ( في القرن الثاني عشر ) ، مكاناً ضخماً لبويسيوس .

وتتضمن المجموعة الثانية من المؤلفات خمسة « كتيّبات لاهوتية » ( حول الثالوث ، طبيعتَيْ المسيح ، الخ . . . ) . ولقد حظيت هذه الكتيّبات ، عند أساتذة كبار في اللاهوت ، باعتبار كبير . إذ شرح كتابه « في الثالوث » كل من : ت. دي شارتر ، كلارامبو داراس Cl.d'Arras ، جيلبير دي لابورّي G.de la Porrée ، وتوما الأكويني .

(١) يسمى أيضاً : كتاب «المدارك». وهو كتاب «الجدل» أو «طوبيقا» ( الترجمة )

وأخيراً ، يجب إفراد مكان خاص لكتاب موسع وضع نثراً وشعراً على التعاقب هو « عزاء الفلسفة » . وكان هذا يعد ، من القرن التاسع الى القرن الخامس عشر ، أحد المؤلفات الأكثر استحساناً ، والتي نالت أكبر قسط من الشروحات والتعليقات ( ب. كورسيل ) . ويقدم كتاب « العزاء » نبذات نفيسة من الفلسفة القديمة ، دونما أي ترتيب . وتلك النبذات والبقايا التي أحبها الأوسطيون تحمل في الغالب الطابع الأفلاطوني ، والمثل هو هذه الأغنية التاسعة الشهيرة من الكتاب الثالث التي شرحت وفسرت فيما بعد دونما كلل :

أنت الذي بالعقل الأزلي
يحكم هذا العالم المتحرك،
خالق السماء والأرض
وجاعل الزمان يمضي في مساره،
أنت الدائم بمعرفته الذي
يعطي كل الأشياء حركتها. . . ( شرح مجهول المؤلف من القرن الرابع عشر ).

لقد اعطى بويسيوس الفلسفة عدداً من التعريفات التي سوف تتجاوز العصر الوسيطي وتتخلله وهي : تعريف الأبدية ، والسعادة [ الغبطة ] ، والأقنوم . كما ساعد أيضاً على خلق الإبهام في الأذهان عندما قدم ، مثلاً ، أرسطو في ثوب كان الى حد ما أفلاطونياً جديداً . بيد أنه قد يكون من الاجحاف اذا لم نعترف بأن الفلسفة الوسيطية تدين له بالكثير . حتى أن أحد قرونها الأكثر تألقاً في تاريخها ، وهو القرن الثاني عشر ، سمي « عصر بوئيس » Aetas Boetiana .

وأنجبت ايطاليا في القرن السادس كاسيودور Cassiodore ( ت حوالي ٥٧٠ ) الذي جهد ، في ديره في فيفاريوم ، الواقع في كالابرا ، أن ينقذ أكثر ما يستطيع إنقاذه من ثروة الآداب القديمة .

قدمت أسبانيا أيضاً نصيبها في ذاك الجهد على يد ايزيدور الاشبيلي Isidore de Séville ( ت ٦٣٦ ) . وقد شكل كتابه « أصول الكلمات » [ التأثيل ] القاموس [ لاروس ] الصغير في العصر الوسيطي . فهو يقدم منجماً من التعريفات ، و« ثقافة مفتتة ، أو إذا جاز الكلام معبأة بشكل برشامات ، أي أنها نفي للثقافة الناشطة » ، حسب ما كتب السيد جان جوليفه J.Jolivet . وقد عملت سلطة ايزودور أيضاً على إقرار طريقة في المحاجة مضللة جداً بالنسبة الى رجل من القرن العشرين ، ولكنها جد مألوفة بالنسبة الى رجال العصور الوسطى . ويعتبر ، الى حد ما ، كتاب أفلاطون « كراتيل » مثالها المحتذى ؛ وهذا الشكل هو ( التأثيل ) . ولنفهم هنا بذلك ، لا الاتيمولوجيا بالمعنى الحديث للكلمة بل « الاتيمولوجيا الأساسية التي تتيح نوعاً من الكشف عن ماهية الأشياء ، إنطلاقاً من بنية الكلمات » ( كونغار Y.Congar ) . وهكذا يرى ايزودور ان كلمة homme ( انسان ) تشتق من كلمة humus ( تُرْبة ) ، وهذا يعني في الواقع أن الإنسان مشتق من التراب .

وكذلك فإن بريطانيا تبعت إسبانيا في نقل مشعل الثقافة . ففي ٥٩٦ ارسل البابا غريغوار الكبير مبشرين كي يؤنجلوا انكلترا [ يجعلوها مسيحية ، ينصّروها ] . وعلى هذا فانه مع الإيمان الرومي [ المسيحي ] سرعان ما تركزت الآداب اللاتينية . ويعتبر بيد الوقور ( ٦٧٣ - ٧٣٥) Bède le Vénérable رمزاً لازدهار تلك الثقافة اللاتينية المغروسة في البلدان الانكلوسكسونية . وقد كتب بيد « مطولات » حول الأوزان الشعرية ، والإملاء ، وحساب الأيام الكنيسي ، الخ . . . كما كتب في « المواعظ » ، ووضع « التاريخ البيعي للشعب الانكليزي » .

يعتبر بيد ، من حيث التسلسل التاريخي ، ضمن القرون

الوسطى . ورغم ذلك لم يعتبره المفكرون الوسيطيون الذين سيرد ذكرهم في هذا التاريخ واحداً منهم . فقد بدا لهم مكسّوا بهالة الأقدمية ، وعلى مستوى آباء الكنيسة بالذات : « في المسائل التي تهتم بالإيمان الكاثوليكي ، أو بالأخلاق ، يقول غييوم دي كونش ، ليس من المسموح معارضة بيد أو أي واحد آخر من الآباء المقدسين ، ما لم تقتضِ ذلك سلطة الكتب السماوية » . ثم سرعان ما يضيف دي كونش : « ولكنهم اذا ارتكبوا بعض الأخطاء في مادة الفلسفة ، فمن المسموح به القول برأي مخالف . ذلك لأنهم وإن كانوا أكبر منا ، فهم مع ذلك بشر مثلنا » .

## ٤ ـ الكتّاب اللاكهنوتيون

الى جانب المنابع المقدسة يود المنابع الوثنية . وإن كل من كان يود تعلم فن الكتابة كان لا يمكنه تجنب هذه الأخيرة . وكانت أبسط الدراسات حول القواعد اللغوية تشرع أبواب الميثولوجيا . فقد كانت أكبر نماذج الأدب اللاتيني وثنية . هنا قد يسأل سائل ، وبماذا يهم هذا تاريخ الفلسفة ؟ ينبغي هنا أن نكرر ما سبق أن أوردناه اعلاه : إن رجال العصر الوسيط لا يقيمون بين مختلف المجالات العلمية الحواجز التي نقيمها نحن . فبنظر الكثيرين منهم لم يكن فيرجيل يقل كفيلسوف عنه كشاعر . فمثلاً يقول برنار سلفستر في معرض كلامه عن مؤلف كتاب الأنياذة : Enéide : « لقد وصف طبيعة الحياة الإنسانية كفيلسوف» . ويفصح يوحنا ساليسبوري قائلاً : «تفحص بعناية فيرجيل أو لوكان Lucain ، فإنك ، مهما كان نوع الفلسفة التي تمارسها ، ستجد لديهما ما يرضي » .

وتأكيداً ، فلكي يجد المفكرون الوسيطيون عند ( فيرجيل ) و( لوكان ) منبعاً لفلسفتهم اضطروا الى استعمال المجاز ، أو كما كان يقال يومئذ ، الأخلاق . وهكذا فان الوسيطيين « خَلّقوا » أوفيد نفسه . وليس من الثابت أن الإهتمام بالأخلاق قد قضى عند الجميع على لذة القراءة ، فبعض المقطوعات من الكوميديا اللاتينية العائدة للقرن الثاني عشر تثبت عكس ذلك تماماً . وهكذا كانت تحتفظ المكتبات الوسيطية بعدد كبير من المؤلفات لكتاب كانوا اغراباً عن المسيحية ، وذلك كله الى جانب كتب الآباء التي كانت « تصفي » الثقافة القديمة بانتزاع « السم » الوثني منها . حتى إذا ازداد الإقبال على مطالعة هؤلاء المؤلفين الوثنيين ، لسبب أو لآخر ، فقد بدا أن توازن الثقافة المسيحية التقليدية الرهيف سيختل لفترة ما . وذاك الأمر هو الذي أوجب عندئذ بذل جهود جديدة للتمثل أو للإستيعاب وهذا بدوره ما كان يستوجب أيضاً ايجاد توليفات وتركيبات جديدة.

والأمر المهم ، من أجل ما نحن بصدده ، هو معرفة ما كان يتاح للمفكرين الوسيطيين الوصول اليه من كتابات فلسفية خالصة تركها الأقدمون . فمن أرسطو لم يعرف العصر الوسيط إلا المؤلفات المنطقية ( الأورغانون ) . ففي الواقع لقد ظل ، حتى آخر القرن الثاني عشر ، رأي كاسيودور القائل : « إن أفلاطون هو لاهوتي ، أما ارسطو فمنطقي » الرأي السائد . ومن ثم توجبت بصورة تدريجية إعادة اكتشاف الأورغانون الأرسطي الذي سبق لبويسيوس أن ترجمه . ومنذ ألكوين وضعت في التداول حصة أولى من المطولات ، تضمنت « المقولات » و« في العبارة » ( أو « في التأويل » ) . وتلك المطولات الأرسطوطاليسية مضافةً الى « ايساغوجيا » فرفوريوس ، والى شروحات بوئيس والى بعض الكتابات الأخرى ، تشكل مجموعاً أُعطِيَ ، فيما بعد ، اسم المنطق القديم Logica vetus . وانطلاقاً

من الثلث الثاني للقرن الثاني عشر ، أُخرِجت الى النور دفعة ثانية من المطولات الأرسطوطاليسية تحت اسم المنطق الجديد nova Logica . وهي تتضمن « التحليلات الأولى والثانية »[1] ، و« المواضع » ، و« دحض السفسطائيين » .

وبعدئذٍ جاءت الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقا ، على عدة مراحل . فمنذ النصف الأول من القرن الثاني عشر بدأت تنتشر وبتحفظ ، وهذا حقاً ، ترجمات القانوني [ الشريعي ] جاك البندقي J.de Venise المأخوذة مباشرة عن اليونانية . ولكن المد [ الفيضان ] الارسطوطاليسي انطلق خصوصاً ، خلال النصف الثاني للقرن الثاني عشر وخلال الربع الأول من القرن الثالث عشر ، بفعل الترجمات المأخوذة عن العربية . وقد كان مركزها طليطلة حيث كان يعمل جيرار دي كريمونا (ت ١١٨٧)، وغونديسالينوس Gundissalinus و ، طيلة زمن ما ، ميشال سكوت Scot . وأخيراً ، فقد تمت في القرن الثالث عشر العودة الى الترجمة عن اليونانية مباشرة . فاشتهر في هذه المرحلة اسمان : اسم روبير غروستيت مترجم « الأخلاق الى نيقوماخس » ، ثم اسم غييوم دي موربيكا G.de Moerbeke ( ت حوالي ١٢٨٦) الذي أنجز ، بناء على طلب من توما الأكويني ، ترجمة جديدة لاتينية لأهم مؤلفات أرسطو . وعلينا أن نشير هنا الى أن أولئك المترجمين الطليطليين كانوا قد أدخلوا ، مع أرسطو ، بعض المؤلفين العرب المشرّبين بالأفلاطونية الجديدة ، إنما كانت هناك أيضاً شروحات ابن رشد .

وكان لأفلاطون شأن آخر مختلف جداً . فمنذ العصر الوسيطي

(١) من الأفضل أن نقول : كتاب التحليلي الأول ( وهو كتاب القياس : و« التحليلي الثاني » ( أي كتاب البرهان ).الترجمة .

الأول ، كانت هناك ترجمة جزئية لـ « طيماوس » تتضمن الصفحات ١٧أ - ٥٣ج ( من طبعة ايتيان Estienne ) . وتُعزى الترجمة الى كالسيديوس ، وهو كاتب من القرن الرابع ، مسيحي على الأرجح . ثم إنها كانت محشوة بشرحٍ معزو هو أيضاً الى كالسيديوس نفسه ، وهذا التفسير لم يكن يساعد قطّ القراء الوسيطيين على تمييز أفلاطون التاريخي . ومع ذلك ، فبفضل « طيماوس » كالسيديوس هذا ( وأكثر جداً مما هو بفضل الترجمة التي قام بها شيشرون ) سيعرف شيئاً عن أفلاطون الحقيقي في العصر الوسيطي . وبالعكس يبدو أن كتابي أفلاطون « فاذن » و« مينون » ، اللذين ترجمهما هنري اريستيب H.Aristippe في حوالي منتصف القرن الثاني عشر ، لم يكن لهما إلا أثر نافل . ولسوف يتوجب التريث حتى القرن الخامس عشر لكي تعيد ترجمات مارسيل فيسان تقديم أفلاطون الى الغرب .

وإذا كان تأثير أفلاطون قد ظل بسيطاً ومتواضعاً ، فإن أثر الأفلاطونية أو الأفلاطونيات على الأصح ، كان ضخماً . إذ أننا نعرف ذلك الدور الذي قام به القديس أوغسطينوس وبويسيوس ، ودنيس المنتحل ، والشراح العرب لأرسطو . كما يجدر أيضاً أن نذكر « شرح حلم سيبيون » ، لِ ماكروبيوس ( ماكروب Macrobe ) في القرن الرابع ، الذي بَث بصورة واسعة في العالم اللاتيني أفكار الأفلاطونيين الجدد الصادرة عن فرفوريوس . كما يجب أن نضيف الى « شرح » ماكروبيوس ، كتاب « العزاء » لمؤلفه بويسيوس ، وكتاب « أعراس مركور وفيلولوجيا » لِ مارتيانوس كبيلاّ M.Capella ( القرن الرابع ) : وهكذا يتكون لدينا بذلك ثلاثي من المؤلفات سوف تنال نجاحاً أكيداً يأخذ بالترسخ في المدارس الغربية ، منذ العصر الوسيطي الأقدم حتى عصر النهضة في القرن الخامس عشر . وانطلاقاً من آخر القرن الثاني عشر وضعت قيد التداول كتابات أخرى من

الأفلاطونية الجديدة . وكانت الحظوة التي نالتها هذه الكتابات مرتبطة في الغالب بالجهل المحيط بمصدرها الحقيقي . ومن بين تلك الكتابات كان هناك « كتاب العلل » المعزو الى أرسطو والمؤلَّف ، في الواقع ، من مقتطفات لبروكلوس ؛ وكتاب « الأربعة والعشرين فيلسوفاً » المنسوب الى كاتب خرافي هرمس تريسمجيست H.Trismégiste[1]. وأخيراً ، في سنة ١٢٦٨ ، ترجم غييوم دي موربيكا كتاب « عناصر اللاهوت » لِ بروكلوس [ بروقليس ، أبروكلس ، الخ ] .

## ٥ ـ السياق المجتمعي

لا يمكن لتاريخ الفلسفة الوسيطية ، كما تبينا ، أن يغفل إغفالاً مطبقاً تاريخ الثقافة . ثم ان تاريخ الثقافة مرتبط بأواصر شديدة مع تاريخ المدارس . وعلى ذلك فبعض الكلمات حول هذا التاريخ ، الذي يستطيع وحده أن يملأ كتباً بكاملها ، تبدو ضرورية لنا .

عرف العصر الوسيطي ثلاثة أنماط من المدارس : المدارس الرهبانية والمدارس المدينية [ الحضرية ] والجامعات . ولقد أشير الى النمطين الأول والثاني اليهما في أمر ملكي Capitulaire يعود لسنة ٧٨٩ : وفيه يأمر شارلمان بفتح مدارس في كل دير وفي كل مطرانية . أما النمط الثالث ، وهو الجامعة ، فسيظهر متأخراً عن ذلك بكثير ، في القرن الثالث عشر ، عندما قضت ظروف اقتصادية جديدة بفتحها . وذلك لأن تلك الأنماط الثلاثة من المدارس ليست ماهيات مجردة ، فكل واحد منها يتطابق مع سياق مجتمعي معين .

لقد كانت المدارس الديرية « ثمرة ناضجة للمجتمع الإقطاعي » ، فهي تتلاءم مع البنى التي كانت تتحكم بأوروبا الوسيطية حتى أواخر القرن الحادي عشر . وفي تلك الحقبة ، كانت

(١) هرمس مثلث الحكمة

إقطاعية السيد أو الخوري هي الإطار العادي للنشاط الاقتصادي . وكان الدير ، وأكثر بكثير من المدينة ، هو الملجأ المناسب لنشاط الفكر . إلا أنه في حوالي أواخر القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر عندما توسعت التجارة وبالوقت ذاته ازدادت أهمية المدن ، فان نقطة ارتكاز الحياة المدرسية انتقلت هي بدورها أيضاً . لقد كان ذلك هو الوقت الذي ازدهرت فيه المدارس المدينية ( المسماة أيضاً مدارس الـ « كابيتولير » أو المدارس الكاتدرائية ) . وبالطبع ، كان ذلك لا يعني الغاء مدارس الأديرة ، ولكن مدارس المدن كانت تتوافق بصورة أفضل مع البنى الاجتماعية الجديدة ، وتستجيب بصورة أدق للحاجات الجديدة . ولنتابع البحث : حتى إذا ازدادت تلك الحركة المدينية وتوحدت لصالح مدينة واحدة رأينا ، في القرن الثالث عشر ، المدارس الباريسية تصبح جامعة باريس التي أقرت ملاكاتها سنة ١٢١٥ . وأصبحت عند ذاك الجامعة ـ لا سيما جامعة باريس ـ مؤسسة « أوروبية » ، على الصعيد عينه الذي نلقى فيه الامبراطورية والبابوية .

وإذا كان كل نمط من تلك الأنماط من المدارس يتفق مع بنى اقتصادية واجتماعية مختلفة ، فان لكل منها أيضاً أسلوباً خاصاً في فهم الثقافة والفلسفة ينسجم معه . فكيف ذلك ؟ بدلا من حصر وقائع معقدة جداً في صِيَغٍ قد تقترب من أن تكون خاطئة ، فاننا سنعطي بعض الأمثلة : ففي ذلك النزاع الذي قام بين الراهب القديس برنار والمعلم الباريسي ابيلار كانت هناك ، في معنى من المعاني ، ثقافتان تتصارعان ، ولهذا كان حوارهما يمكن أن يظهر وكأنه حوار طرشان .

وجرى نفس الصدام ونفس الحوار بين القديس برنار أيضاً وجيلبير دي لابوري العميد السابق لمدارس شارتر . ان جيلبير رد على القديس برنار ، عندما طلب هذا الأخير من الأول تفسيراً معيناً ،

ناصحاً إياه أن يعود الى مقاعد الدراسة . « ومع ذلك فقد كانا كلاهما ، كما يقول يوحنا السَّلِسْبُري ، بذكاء عالِمَيْنْ كبيرين وكامِلَيْ الثقافة » . لكن ثقافتيهما كانتا مختلفتين . وهذا لا يعني فقط ولا خصوصاً أن الكتّاب الآخرين المدروسين هنا وهناك لم يكونوا نفس الكتّاب . ولكن ، هنا وهناك لم يكن يُفهَم عمل الفكر بنفس الطريقة . فالراهب الذي يتفلسف ، يفعل ذلك داخل صمت الغرفة أو الدير بشكل « مناجاة » أو « كلام مع النفس » . أما معلم المدارس المدينية ، وأكثر منه أيضاً استاذ الجامعات ، فأمامه جمهور طلاب مشاغبين ومناقشين . فالقديس انسلم ، وهو نتاج فخم للثقافة الرهبانية في القرن الحادي عشر ، كان يفتش عن الحقيقي « بواسطة إستدلال عقلي صامت يجريه مع نفسه » . أما ابيلار فقد انتقم للحقيقة بواسطة ضربات جدلية كبرى ، لم تخل من بعض الضجيج . ولكن لنقارن بين مفكرَيْن ، هما دينيان الى درجة القديس انسلم والقديس توما الأكويني . فعندما يعالج انسلم مسألة وجود الله فانه يكتب : « اعطني ، يا سيدي ، بالمقدار الذي تجده أنتَ حسناً ، أن أفهم أنك موجود ، على الشاكلة التي نحن نعتقد بها ، وانك مثل ما نحن نعتقده عنك » . وتجاه نفس المسألة يبدأ توما الأكويني ، الذي كرس كل حياته للتعليم الجامعي ، محاججاته بما يلي : « يبدو أن الله غير موجود . . . »

لا شك في أنه من السذاجة الكبرى أن ندعي تفسير كل تاريخ الفلسفة الوسيطية بتاريخ المدارس . ألم يقولوا ، وبحق ، أن الفلسفة الحقة لا تكون في « صف الفلسفة » ؟ فلا جدال في أن الشخصيات القوية تتحرر ، دائماً وبقدر مختلف الدرجة ، من محيطها . ولكن يجب أن يفهم هذا المحيط ، ولو من أجل معرفة كيفية ذاك التحرر . وما سبق لنا قوله هنا بهذا الشأن هو بالتأكيد غير كاف

أبداً . بيد أنه كان لا بد مع ذلك من التذكير بهذا المبدأ : أن قراءة المؤلِّفين الوسيطيين دونما اهتمام بالسياق التاريخي والمجتمعي والثقافي الذي ينغرسون فيه تعني الحكم على أنفسنا بارتكاب أنواع منوعة من التفسيرات المعكوسة بصدد أولئك المؤلفين .

# الفصل الثاني
## من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر

١ ـ « النهضة» الكارولنجية
٢ ـ يوحنا سكوت، الملقب بـ أريجينا
٣ ـ نظرات سريعة على قرن ونصف من التاريخ
٤ ـ القديس أنْسَلْمْ

# الفصل الثاني
# من القرن التاسع الى القرن الحادي عشر

## ١ ـ « النهضة» الكارولنجية

رفض بعض المؤرخين إعطاء الحركة الفكرية الناشئة عن إرادة شارلمان اسم « نهضة » . لا جَرَم أنه يجب تجنب المبالغة ، وأنه في كل فرضية يستحسن التفريق بين التاريخ والأسطورة . فصورة ذلك الإمبراطور ، وهو يزور المدارس ، ويقوم بتوزيع التعليم مجاناً على الفقراء والأغنياء ، قد أثقلت بشتى الألوان التي تؤوب الى الأسطورة أكثر مما تعود الى التاريخ . لقد كان الهم الأول عند شارلمان ، على ما يبدو ، نفعياً الى حد ما : فهو كان يريد الحصول على موظفين ووجهاء كهنوتيين مجهزين بزادٍ كاف من الأدب . ولا ينكر فضله في أنه فهم أنه لا يمكن النهوض بالامبراطورية بدون النهضة الأدبية . ومن هذه الوجهة من النظر ، فقد بدا عمله ، مهما كان محدوداً ، حاسماً في تاريخ الثقافة الغربية .

ولكي يتم الامبراطور القيام بتلك النهضة الأدبية على الوجه الأحسن ، فقد اضطر الى الإستعانة بانكلترا . إذ اليها ، كما سبق أن قلنا ، كانت قد التجأت بالفعل الآداب اللاتينية . والرجل الذي اليه يعود شرف إعادة الثقافة الى القارة هو ألكوين (٧٣٠ ـ ٨٠٦) .

ألكوينوس ( الكوين ) :

نشأ الكوين في مدرسة يورك حيث كانت أفكار بيد الوقور ما تزال حية . وفي يورك أيضاً علّم هو بدوره . وفي سنة ٧٩٣ ، وعقب عدة اتصالات ، ضمه اليه شارلمان نهائياً كمعلم في مدرسة القصر ، وكمستشار . وفيما عدا « الرسائل » المهمة جداً في الغالب ، كتب الكوين مطولات في « القواعد » ، و« الإملاء » ، و« الجدل » ، ومؤلفاً كبيراً لاهوتياً عنوانه « في الإيمان المقدّس ووحدة الثالوث » ، ومؤلَّفاً آخر عنوانه : De animae ratione ، سمي فيما بعد : « السيكولوجيا الأولى في العصر الوسيطي ( ب. جيير B.Geyer ) . وقد كان لهذا الكتاب الأخير وحده هدفاً فلسفياً حقاً . ولكنه كتاب عار عن أية اصالة : فهو منتقيات مختارة مكونة من مقتطفات من الآباء ، وخصوصاً من أوغسطينس ومن كاسيانوس [ كاسيان ] .

يجب القول أن « عظمة الكوين الحقة تتعلق بشخصه وبعمله التمديني والتحضّري أكثر مما تتعلق بكتبه » ( جيلسون ) . لقد أراد بعث معبد الحكمة ، ذلك المعبد الذي ورد ذكره في سفر الأمثال (٩ : ١) : « بَنَت الحكمة بيتها ، وأقامت أعمدته السبعة » . والأعمدة السبعة هي الفنون الحرة السبعة : القواعد النحوية ، البلاغة ، ثم الجدل ( وتشكل هذه في مجموعها التعليم الثلاثي [ تريفيوم ] ) ، ثم الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى ( ومجموعها يشكل التعليم الرباعي ) . الى هذا السباعي الذي كان معروفاً عند الفلاسفة الوثنيين ، تضاف بالنسبة الى المسيحيين ، عطايا الروح القدس السبع . وكان الكوين يكنّ للفلسفة أكبر قدر من الإحترام ، فقد قال : « إذا كانت كل حكمة هي شيئاً حسناً ، فالفلسفة حسنة لأن الفلسفة هي الحكمة العليا » . ولكنه فهم الفلسفة على أنها معرفة

موسوعية : لقد « سمى الأقدمون الحكمة « فلسفة » ، أي علم الأشياء الإنسانية والأشياء [ الأمور ] الإلهية » .

ويبدو ، في الواقع ، أن الكوين كان يهتم بفنون الثلاثي ( علم اللغة ) أكثر من اهتمامه بفنون الرباعي ( علم الأشياء ) . وتلك ميزة بارزة في النهضة الأولى الكارولنجية ، إذ هي تهدف على الأخص الى إصلاح النصوص المشوهة ، والى إقامة نصوص صحيحة . وبكلمة واحدة ، ان القضية قضية نهضة إصلاحية نحوية أكثر مما هي تجديد فلسفي بالمعنى الصحيح .

كانت الصعوبة الكبرى أمام هذا المشروع فقدان الكتب . وسعى الكوين بكل الوسائل الى الحصول عليها . ولما كانت مكتبة يورك مزودة تماماً بالكتب ، فقد طلب الى شارلمان أن يعمل على استجلاب المخطوطات الضرورية منها الى فرنسا . ولهذه الغاية كتب له من ديره في سان مارتان دي تور : « إن جنة عدن لن تعد باقية في يورك كجنة مغلقة وحسب ، بل سيشاهد في تورين في فرنسا نمو فرع من شجرة تلك الجنة . فليعبق اذن ريح الجنوب على حدائق اللوار ، وسيتضوّع الجميع باريجه » .

ونفخ الريح فعلاً . وكانت أزهار الشعر هي الأولى التي تفتحت . فحتى الكوين نفسه نظم أشعاراً لم تكن هي أيضاً أكثر أصالة من بقية إنتاجه . ولكن هذه الحقبة أنجبت أديباً رقيقاً هو الاسباني تيودولف ( ت ٨٢١ ) ، الذي أصبح ، بفضل الحظوة الإمبراطورية ، أسقف أورليان . ألَّف تيودولف ، وكان قارئاً كبيراً ومعجباً بالشعراء ، قصائد لم تكن تخلو من قيمة . وهناك أحداها الـ « غلوريا لوس » Gloria laus نظمت ليغنيها الأولاد في أحد الشعانين وما تزال مذكورة في الكتب الليتورجية الرومية . وكان

تيودولف ، مثل الكوين ، عضـواً في الأكاديمية الملـكية ، وهـي ندوة المتأدبين الذين كان شارلمان يحب أن يحيط نفسه بهـم . وكان كل من أولئـك الأكاديميين يحمـل لقبـاً : فشـــارلمان هو داود ، وتيودولف هو بندار . لعبة عابثة ، ربما يقال عن ذلك . هذا صحيح ما لم تكن تلك تخفي وراءها قصداً أعمق : فقد كان أنبياء اسرائيل يجلسون ، في هذه الأكاديمية الملكية المذكورة ، جنباً الى جنب مع شعراء اليونان .

واستمر بعد ذلك حب الشعراء وحب الشعر في أورليان حتى فترة طويلة بعد موت تيودولف . وسوف يقال ، في القرن الثاني عشر ، إذا كانـت باريس مشتهـرة بالمنطـق ، وساليرنـو بالطـب ، وبولـونيا بالقوانين ، فان أورليان هي بارناس جديد .

واذن ، فقد كانت الإهتمامات الأدبية هي السائدة . إلا أنه مع ذلك كانت تنبلج هنا وهناك ومضات من الفـكر الفلسفـي . فكتـب فريديجيز Frédégise ( ت ٨٣٤ ) ، وهو تلميذ الكوين وخليفته في سان مارتان دي تور ، « رسالة في العدم والـظلمات » يبـزغ منهـا ، وذلك خلال مَشْبكة من التأملات النحوية ، فضول ميتافيزيقي مرتبك بلا ريب ، ولكنه مع ذلك لا يخلو من فائدة . وكان على تلميذ آخر لا لكوين هو : رابان مور Raban Maur ( ت ٨٥٦ ) أن ينشر في المانيا التأثير الحضاري لمعلمه ، وأن يستحق بعد ذلك التسمية الجميلة « معلـم جرمـانيا » . إن مؤلفـات رابـان مور هي شروحـات كتـابية [ للكتاب المقدس ] ، وقصائد ، ومطول « في النفس » ، ومطول آخر بعنوان « في تنشئة رجال الدين » ، ونوع من الموسوعة « حول طبيعة الكائنات » ، و« خصائص الكلمات » و« المعاني الصوفية للأشياء » .

بيد أن المسائل الكبرى التي تضطرب حولها العقـول في ذلك الوقت ، وتلك التي تثير مناقشات حامية ، والتي يتحتم ايجاد جواب

لها ، لا بواسطة معاجم من الإستشهادات بل بالتزامـات شخصية ، كانت مسائل من النوع اللاهوتي : فقد كانت تُعْنَى بصـورة رئيسية بالسر الأفخارستي وبالمقدر على الناس . كانت مثل تلك المسائل تشغل سرفـات لو Servat Loup ( ت ٨٦٢ ) القس في فريبار Ferrières الذي كان من أكبر المعجبين بالقدماء ؛ ثم باكاز راتبير Paschase Ratbert ( ت ٨٦٠ ) ، قس كوربي ، ثم راتـران دي كوربي R.de Corbie ( ت عقب ٨٦٨ ) ؛ ثم غودسكالك Godescalc ( ت بين ٨٦٦ و٨٧٠ )

وتستحق شخصية هذا الأخير أكثر من مجرد إشارة اليها ، فقد قُدِّم غودسكالك صغيراً جداً ( سنة ٨٢٢ ) الى دير فولدا Fulda وتخرج منه سنة ٨٢٩ . وشرع بعدها في التجوال : فحلّ على التوالي في كوربي ، وفي أوربي ( أسقفية سواسون ) ، وفي روما ، وفي ايطاليا الشمالية ، وفي بلاد البلقان . وحكم عليه ، سنة ٨٤٨ وسنة ٨٤٩ ، مرّتين بالسجن وبالجلد من أجل الأطروحات التي كان ينادي بها حول المقدور . فقد سجن سنة ٨٤٩ في دير هوتفيلير ( قرب ريمس ) وبقي هناك حتى وفاته . أما العقيدة التي كان غودسكالك يدعو اليها حول المقدور فهي « عقيدة أوغسطينيّ متطرف : فالأشرار مقدور عليهم الموت ، والاطهار مقدّرة لهم الحياة . وحرية الإختيار تقضي عليها الخطيئة ، ولم يشأ الله أن يخلص جميع الناس ، بل المختارين فقط الذين من أجلهم وحدهم مات المسيح » ( ج . جوليفيه ) . وتدخل غودسكالك في النقاش حول الافخارستية القائم بين راتـران دي كوربي وبين باكاز راتبير ، فاتخذ موقفاً معادياً من هذا الأخير . وكما أشـار الى ذلك ليبنتز في كتابه « ثيوديسيا » ، فقد نجح الراهب غودسكالك عن طريق عقيدته حول القضاء والقدر ، في أن يشوش على كل اللاهوتيين في زمنه . ولكنه بعمله ذاك اضطرهم أيضاً الى اتخاذ

مواقف منه . فناصره راتران ، ولودي فريار ، وفلوروس دي ليون . وقام ضده رابان مور ، وهنكمار دي ريمس ، ويوحنا سكوت اريجينا . وكان هذا الأخير أكثر من مناظِر : لقد كان فيلسوفاً كبيراً يستحق فكره الآن منا كل انتباه .

## ٢ ـ يوحنا سكوت ، الملقب : أريجينا

جاء الكوين ، رائد النهضة الكارولنجية على الصعيدين الأدبي والنحوي ، من انكلترا . أما صانع النهضة الفلسفية ، يوحنا سكوت المسمّى أريجينا Erigène ، فقد جاء من ايرلندا . وحياة هذا المفكر العبقري ، المعتبر من أكبر المرهفين وأكثر المتعمقين في تاريخ الفلسفة المسيحية ، غير معروفة على نحو جيد . فلا تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته معروفان بالضبط . لقد وصل ، حوالي سنة ٨٤٦ ـ ٨٤٧ ، الى بلاط الملك شارل الأقرع فعلَّم هناك مادة الفنــون الحـرة . والى هذه الحقبة يعود حقاً كتابه « شرح حول مارتيانوس كابيلا » . . ووضع ، في سنة ٨٥١ ، ضد غودسكالك كتاباً سماه « في المقدور » لم يُرْضِ أحداً حتى ولا هنكمار دي ريمس ، الذي كان الكتاب قد وضع بناء على طلبه . لكن الحدث الحاسم في تاريخ يوحنا سكوت الفكري هو ترجمته ( حوالي ٨٦٠ ـ ٨٦٢ ) لمؤلفات دنيس المنتحل . ثم ترجم أيضاً كتابَيْ « القضايا المبهمة » و« المسائل الى تلاسيوم » ad Thalassium Quaestiones لمؤلفهما مكسيم المعرّف ، وكذلك ترجم « دي هوميني أو بيفيكيو De hominis opificio لِ غريغوار دي نيصا [ النيصاوي ]. تلك هي أهم المصادر اليونانية التي كان جان سكوت يحب الاغتراف منها . ولا شك في أن أوغسطينس كان يحتل في ذهنه مكاناً مفضلاً ومرموقاً . ومع ذلك فقد كان يفضل اليونان على اللاتين « لأن اليونان نظروا الى الأشياء بنفاذ أكبر وتكلموا عنها بوضوح أدق » . وعندما يستشهد بالقديس امبروسيوس [ أمبرواز ] ، فلكي يستخرج منه ما

كان امبر وسيوس نفسه قد استعاره من أوريجين أو من فيلون . وقد شرح جان سكوت كتاب « التراتيب السماوية » لصاحبه دنيس ، وشرح انجيل القديس يوحنا . ولكن إنتاجه الرئيسي هو « في تقسيم الطبيعة » De divisione Naturae ( أو، بحسب العنوان اليوناني ، بيري فوسيون Periphyseon ) الذي كتب مجلداته الخمسة فيما بين سنة ٨٦٢ و٨٦٦ . ففي تلك « الملحمة الواسعة الميتافيزيقية » ، كما يسميها اتيان جيلسون ، تصدى جان سكوت للمسائل الأكثر دقة ووعورة . فلنحاول أن نفهم كيف طرحها وكيف جهد من أجل حلها .

ان ما هو في صميم الفكرة « الاريجينية » هو الانسان أو ، بكلمة أفضل ، الطبيعة الإنسانية . ذلك أن جان سكوت لا يفتأ ينادي بكرامة تلك الطبيعة التي هي ، حتى في إصابتها بجذام الخطيئة ، تحتفظ في ذاتها بصورة الثالوث الإلهي . فمن أجل الانسان خلق الله كل شيء . وباسترجاعه الموضوع القديم القائل بان الانسان عالم صغير ، يقول سكوت أن كل العالم المنظور قد خلق في الطبيعة الانسانية ، وأنه فيها سوف يُبعث ، وبها أيضاً سيكون خلاصه . بل وليس العالم المنظور فقط وانما الملائكة أنفسهم خلاصهم بالانسان . وهكذا يبدو الكتاب « تقسيم الطبيعة » بمثابة مأساة موضوعها خلاص الطبيعة الإنسانية .

ولكن خلاص الإنسان يتم بالمعرفة . وليس هذا بالتأكيد يعني أن جان سكوت عقلاني . إذ سنرى فيما بعد ، وبالضبط ، أن عودة الأشياء الى مبادئها لا تنتهي في عمل معرفة بل باندماج في الله لكل طبيعة مخلوقة . إلا أنه ، من حيث وجهة نظر أخرى ، نجد أن العودة الى الفردوس المفقود ، أكل ثمرة شجرة الحياة ، هي تأمل كلمة الله . والجهل ، ذلك الجهل العميق والمستعصي ، هو وحده العذاب

الأبدي.

ولكن لكي يعرف الإنسان الله ، يجب أن يتعلم معرفة ذاته . وإذا كان الأمر كذلك ، فعليه أن يعرف أن درب الخلاص تمر بالفلسفة ، وأن للفلسفة قيمة دينية . لقد قال جان سكوت شارحاً أوغسطينس : « ليست الفلسفة الحقة إلا الدين الحق ، وبالمقابل فان الدين الحق ما هو إلا الفلسفة الحقة » . من هذا تتضح كلمة شهيرة من كتابه « شرح على مارتيانوس كابيلا » : « لا يدخل أحد السماء ، ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة » .

هل يمكن ، في مثل ذلك المنظور ، القول أيضاً أن الإيمان هو الذي يخلّص ؟ أجل ، بمعنىً ما ، لأنه « لا خلاص للنفوس المؤمنة إلا بالإيمان بالحقائق التي تقدم اليها . . . ، وبفهم ( intelligere ) الحقائق التي تؤمن بها هذه النفوس » . ونحن واجدون هنا مثالاً أوغسطينياً لإيمان ساع وراء العقل . فبدون الإيمان ، استطاع الأقدمون بناء فلسفة في الطبيعة صالحة : ولكنهم كانوا يمشون على الرمل المتحرك لشبه الحقيقة أو ظاهر الحقّ . وبفضل الإيمان وضع المسيحيون قدماً ثابتة على صخرة اليقين . ولكن وضع القدم شيء طفيف : إذ يجب المشي والسير نحو النور . فليس الإيمان إلا فجراً ؛ وأن رؤية العالم الآخر هي عز الظهر ؛ والإنتقال من هذا الى ذاك ، هو سير الشمس الصاعد ، في نفوسنا . تلك هي الفلسفة الحقة.

ان الوسيلة التي تمكّن من التقدم في هذا المسار نحو النور هو الجدل « أمّ الفنون » . وليس الجدل اختراعاً انسانياً ، إنه الفن الرباني الذي سجله الخالق في قلب الأشياء بالذات . وهو يتضمن حركتين : الحركة الأولى ( ديالكتيكي ) تتجه من الواحد نحو المتعدد ، وترينا هذه كيف تنبثق كل الأجناس عن الوحدة العليا ، وكيف تنقسم الأجناس الى أنواع ، والأنواع الى أفراد . أما الحركة الأخرى

( أنالوطيقي ) فتذهب من المتعدد الى الواحد : فتعود بالأفراد الى الأنواع ، وبالأنواع الى الأجناس ، وبالأجناس الى الوحدة . تلك هي وتيرة الفكر ، وتلك هي أيضاً وتيرة الدنيا : نزول وانقسام من جهة ، إعادة صعود وإعادة تجمّع من جهة اخرى . وهكذا فمن خلال الآباء اليونانيين ، وعلى الأخص دنيس ، وجد جان سكوت الموضوعَيْنْ الرئيسيينْ للفلسفات الأفلاطونية المحدثة : التصاعد والرجعة[1] . ولقد لعب سكوت على تلك الموضوعة المحورية المزدوجة لعباً ذا أصالة وخيالية يمتاز بهما رجل كبير المهارة .

وإحدى التقسيمات الأساسية للطبيعة هي التي نجدها في الأسطر الأولى من « تقسيم الطبيعة » والتي تتضمن الحدود الأربعة التالية :

١) الطبيعة التي تَخَلُق وليست مخلوقة ( الله كعلة أولى لكل الأشياء ) ؛
٢) الطبيعة المخلوقة والتي تَخْلُق ( الأفكار الأولى ، العلل أو الأسباب الأولية لكل الأشياء ) ؛
٣) الطبيعة المخلوقة والتي لا تَخَلُق ( الكائنات الخاضعة للتوالد في المكان والزمان ) .
٤) الطبيعة التي تخلق وليست مخلوقة ( الله من حيث هو غاية قصوى لكل الأشياء ) .

وبعد التقسيم تجري إعادة التوحيد . فالحدّان الأول والأخير يدلان ، إذا فكرنا فيهما ، على واقعة réalité واحدة هي الله . ويمكن أن يجمع الحدان الثاني والثالث تحت تسمية مشتركة هي المخلوق . ثم ، بفعل تقدّم جديد ديالكتيكي ، تعود تلك الثنائية التي بلغناها الى الوحدة : فالخالق والمخلوق لن يشكلا بعد ذلك سوى

(١) لا تحوي المطبعة حروفاً يونانية. لذا أهملنا إثبات المصطلحات اليونانية لعدة كلمات فرنسية في هذه الصفحة.

واحد . « أفستنكر أنت أن الخالق والمخلوق هما شيء واحد؟ » هكذا يسأل يوحنا سكوت تلميذه . ويجيب هذا أنه لمن السخرية إنكار ذلك . إن أمثال تلك التعابير ربما أوحت بالإعتقاد بأن سكوت أريجينا [ أريجين ] كان ينادي بالحلولية . وسيتوجب علينا العودة الى هذه النقطة .

فلنحاول أن نرى الآن كيف يحُشر الانسان في تلك الحركة المزدوجة الهبوط والصعود . إذ أنه ، مرة اخرى ، هو المعني بالأمر . في البداية ( بداية هي خارج الزمن وقوانينه ) ، خلِق الانسان في كلمة الله ( Verbe ) التي فيها العلل الأولى لكل الأشياء . وليس الفردوس الأرضّي مكاناً ، بل أنه الطبيعة الإنسانية عينها كما هي موجودة في صفائها داخل الفكر الإلهي . ثم أن خطيئة آدم هي خطيئة كبرياء ، وهذه الخطيئة كانت نتيجتها قسمة الانسان الى أنثى وذكر . ولم يجهل يوحنا سكوت أن غالبية الآباء ، نظراً لحرصهم على عدم زعزعة إيمان الناس البسطاء ، تكلموا وكأن الجنة الأرضية والثمرة المحرمة والحية قد وجدت فعلاً وبالعيان . أما هو فانه لا يتردد في إعطاء قصة الاغواء والسقوط معنى غير زمني .

ومن جهة أخرى ، لم تمّحِ الخطيئة تماماً من الطبيعة البشرية الشبه مع الله . فذلك الشبه يبرز بصورة رئيسية في النفس ، لأن النفس البشرية هي على صورة الثالوث الأقدس . ففي قمتها يوجد الفكر ( نوس ) المدعو للتأمل ، في إنجذابٍ لا يُدْرَك ، تأمُّلِ الله نفسه . وفي المرتبة الثانية يوجد العقل ( لوغوس ) الذي يصل الى العلل الأولية . وأخيراً ، في المرتبة الثالثة ، توجد قوة يسميها جان سكوت الذاكرة تارة والحس الداخلي تارةً أخرى ، ذات وظيفة هي معرفة آثار تلك العلل الأولية ، ( تجدر الملاحظة الى أن الفكر ( نوس ) والعقل ( الكلمة ) لا يَعرِفان في ذاتهما الله والأسباب الأولية ، بل

يقتصر إدراكهما على تمظهرات ذلك أو « التجلّيات » . . . (theophanies) . وفي هذا الثالوث من قوى المعرفة ، تكون العلاقات ، هي أيضاً ، على صورة تلك التي توجد في الثالوث الخالق . وهذا لأن « الفكر يولِّد ، من ذاته وفي ذاته ، العقل » ، ويصدُر الحس الداخلي عن الفكر بواسطة العقل . وذلك الثالوث الذي هو النفس البشرية هو أيضاً ، بمعنى من المعاني ، خالِق ، لأن النفس هي التي تخلق بذاتها جسدها الخاص بها . والخلاصة ، « أن النفس صورة الله ، والجسد صورة النفس » .

ومع الجسد ، يتمّ الوصول الى الحدّ النهائي في عملية النزول . ومن الجسد بالذات ، من هذه النقطة ، ستنطلق حركة العودة . وبشكل من الأشكال ، شكل هو واقعي ، تمت سابقاً عودة الانسان الى مبدئه في المسيح . فالكلمة المتجسدة ، في الواقع ، عندما تَبَنَّت الطبيعة البشرية بكاملها ، فانها انقذت تلك الطبيعة بكاملها : لقد حققت الكلمة ، في نفسها ، النموذج الأصلي للعودة الشاملة .

وفي نهاية الأزمان ، ستتبع البشرية الطريق المرسوم لها ، من قِبَلِ الكلمة . وستكون مراحل الصعود، بالاتجاه المعاكس ، هي مراحل النزول ذاتها . وعقب الموت والبعث ، يصبح الجسد البشري روحاً خالصاً . ثم ، وبعد أن تصبح الطبيعة البشرية روحاً خالصاً ، تعود الى أسبابها الأولية . وفي النهاية ، ترجع بكاملها الى خالقها . وكما يصبح الفضاء نوراً كذلك يصبح الله، كما تقول الكتب المقدسة ، كل شيء في كل الأشياء . وهنا تطرح مشكلة ، ذات خطورة استثنائية ، هي مشكلة العقوبات الأبدية : كيف يفترض وجود الجحيم دون أن يتعرض للخطر الماحق الإعتقاد بانتصار كامل للخير على الشر؟ في هذا الموضوع ، استعمل جان سكوت كل موهبته كمفسر وكل رهافته كجدلي . والحل الذي يقترح شاق وقليل الإقناع ولكنه ،

كما قال م. ت. غريغوري ، « المحاولة الأوجه لادخال العلم الأخروي المسيحي في حَرَم الميتافيزيقا الأفلاطونية ، ذاك العلم الذي صرحت عنه « أعمال الرسل » (١٧ : ٣٠ ـ ٣٢ ) بأنه « أكثر الأمور إثارة للريبة والانكار من قِبَل الحكمة اليونانية » .

قلنا أن جان سكوت يبدو أحياناً وكأنه يتكلم لغة الحلولية . ولكنه يمجد أيضاً التسامي الإلهي . قد يقال أن في هذا تناقضاً ؟ نعم ، إذا أردنا تطبيق قواعد المنطق الكلاسيكي على فكر كل همه أن يتجاوز تلك القواعد . ويتوجب القول ، في هذه الحالة ، أن كل إنتاج أريجين هو بؤرة تناقضات . ولكي نفهمه ، مع ذلك ، فيجب أن لا يغرب عن البال أن جان سكوت يتكلم كديالكتيكي [ جدلي ] . وعليه فنحن نعرف أنه بحسب « الفترة » الديالكتيكية تختلف النتائج . فاذا كنا في فترة « النزول » فان الله والمخلوقات يبدوان كَ « مقسومين » ومتباعدين أحدهما عن الآخر تباعداً لا نهائياً . وإذا وُجدنا في لحظة « الصعود » فان الله ومخلوقه لن يكونا إلا شيئاً واحداً . أما الفكر الذي يجُري بآن واحد الهبوط والصعود ، الذي يشمل بنظرة واحدة الإنقسام والوحدة ، فان كل تناقض يزول عند ذلك الفكر .

كما يجب أيضاً أخذ تلك السيرورة الجدلية بالحسبان لكي يمكن الحكم بعدل على التركيب الأدبي لكتاب « تقسيم الطبيعة » . فالديكارتي يرى أن لا شيء يعدل ذلك المؤلَّف فوضى . ولكن « تقسيم الطبيعة » لا يستقيم أبداً مع قواعد التقسيم التي ينادى بها المنطق الصوري . ان فكر جان سكوت تطور بشكل حلزوني ، إذا أمكن القول . وباستعادة صورة دنيسية نقول أن فكرة جان سكوت تتبع مساراً مروحياً . وصورة الحركة المروحية هي ، في الواقع ، تلك التي تمثّل مسعى الفكر الإنساني حسب ما يسمح به وضعنا الحاضر . ولا

شك في أن فكراً محضاً قد يستطيع أن يتحرك بدون توقف حركة دائرية تامة ـ هي حركة التأمل المحض ـ حول المبدأ الإلهي للأشياء . ولكن تلك الحركة ، بالنسبة الينا ، يجب أن تمتزج بحركة النزول والصعود التي يفرضها الجدل [ الديالكتيك ] . وحصيلة الاثنين هي ، بالضبط ، ما يسميه المهندسيون المروحة . وتساعد المقارنة هنا على زيادة الفهم : فلنفترض برجاً أسطوانياً شفافاً تماماً ومزوّداً بسلم لولبي ، وأن زائراً ما يصعد ويهبط على ذلك السلّم . عند كل دورة جديدة ، يكتشف الزائر عند قدميه نفس الأشياء بالرغم من أن الأفق والأبعاد تكون في كل مرة قد تغيرت . فالزائر هذا ينظر الى نفس الأهداف ولكنه لا يرى أبداً نفس المنظر . وما يحصل لزائر برجنا الخيالي ، يحصل تماماً لقارىء « تقسيم الطبيعة » . فعند كل منعطف من ذاك المؤلف الضخم يجد نفس الأفكار ، ولكن في مظهر متغير باستمرار . وكل مظهر من تلك المظاهر هو رؤيةٌ للعالم ـ يقول جان سكوت « نظرية » ـ مختلفة . وعدد تلك الرؤى للعالم ، أو تلك « النظريات » ، لا متناه ، كما هي بدورها لا متناهية الغنى تلك الواقعة réalité التي تود هذه الرؤى أن تفصح عنها . ذلك لأنه لا يوجد سوى حقيقة واقعية واحدة ينبغي معرفتها ، ذلك هو الله بالذات .

يظهر الله فينا بشكلين : في الأشياء المنظورة التي هي تجلياته ، وفي الكتب المقدسة التي هي كلامه . وإذا تدبرنا الأشياء المنظورة فسوف نجد فيها عدداً لا يحصى من « النظريات » . ولنتفحص الكتابات المقدسة فسنكتشف فيها عدداً لا متناهياً من المعاني المخفية . وأيّ من تلك المعاني ، إذا استقام لنا تماماً ، لا يهشّم المعاني الأخرى . كما أن أياً من تلك « النظريات » إذا كان مستقيماً لا يناقض نظرية اخرى .

تشبه الكتابات المقدسة ريشة الطاووس التي هي ، في النقطة الواحدة ، متغيرة اللألاء والألوان الدقيقة الى حد غير متناه. فالكتاب المقدس متاهة ، وآلاف منحنياته تهدف لا الى جعلنا نضل ، بل لتحفيز حميتنا من أجل البحث عن الحقيقة . وها هو أيضاً تشبيه مستعار من أشياء البحر المألوفة بدون شك لدى ذاك الإيرلندي: « فلنرفع الشراع ولنبحر . فالعقل يدفعنا للإسراع في ذلك. . . ، دون أن تخيفه تهديدات بخطر الموج ؛ فلا الدوامات ولا الخلجان ولا النتوءات ترعبه . ومن الأفضل له بذل جهوده في المياه المجهولة من المحيط الرباني بدلا من الإستراحة الكسولة في مياه هادئة منبسطة حيث لا يتاح له أن يظهر اقتدار سلطانه » . ذاك هو تماماً يوحنا سكوت مصوَّراً بيده ، على الحي : ان المخاطرة من مرائه .

وهناك مفكرون مسيحيون آخرون ، ابان العصر الوسيطي وفي أزمنة أخرى ، يفهمون الفلسفة على أنها كاتدرائية رائعة ، أصلها ثابت في الأرض يجد فيها الشعب المؤمن ملاذاً أميناً من النوازل الآتية من الخارج . وبالنسبة الى أريجينا ، فان التفلسف إبْحارٌ في بحر هائج ، أو هو المخاطرة بالفكر على ذرى عاتية يكتشف المرء عندها فجأة أن الحضيض قائم عند قدميه .

تُضمّخ إنتاج جان سكوت نسمة دينية قوية إذ يقول : « انزع مني المسيح فلن يبق لي شيء بعد ذلك » . فالمسيح هو المصباح الموضوع في مشكاة الكنيسة . ونوره لا يضيء فقط عالَمَيْ الخلق والكتاب المقدس ، أنه ينير أيضاً قلب الانسان ؛ والفكر كالعقل مشتقان هما من سنائه . وبهذا نتجاوز الصراع بين العقل وسلطة الوحي ، لأن النور نفسه يلمع في الواحد وفي الآخر . لم يبق الجدل وحده هنا هو الذي يتيح السمو فوق المحرجة . فالكلمة المتجسدة

الذي يوفق في أقنومه بين الالوهية والانسانية يوفق أيضاً بين العقل والإيمان .

## ٣ ـ نظرات سريعة على قرن ونصف من التاريخ

يبدو أن تاريخ الفلسفة بعد أن أنجب واحداً مثل سكوت اريجينا تاق الى الإستراحة . أما المؤرخ الذي كان يتسلق هنا ذرى « تقسيم الطبيعة » فلن يستاء من أن يجد نفسه فجأة في السهل . فجان سكوت ، بالواقع ، يبدو في عصره كالمعزول ، إذ لم يعرف له أي تلميذٍ جدير به حقاً . وهذا لا يعني أن تأثيره كان معدوماً ، فقد شوهدت آثار منه في عدة أماكن كان أوضحها ماثلاً في المدرسة الرهبانية في أوكسير . والاسمان البارزان في تلك المدرسة هما اسما : هريك وريمي .

### هريك دوكسير (٨٤١ ـ ٨٧٦ ) [ من أوكسيرا ، أل أوكسيري]

درس في أوكسير ، وفي فريير ، وفي لاون . وفي هذه المدينة الأخيرة وتحت قيادة الايرلندي ايليا ، جرى بلا شك تعمقه في الأريجينية . فبعد أن انصرف هريك في سواسون الى دراسة اللاهوت ، عاد الى أوكسير لكي يعلم فيها بدوره أيضاً . ترك كتاباً هو « حياة القديس جرمان » وضع شعراً ، وكتاب تعليقات « على المقولات » الذي وضعه أوغسطين المنتحل ، وعلى « ايساغوجيا » [ « المدخل » ] فرفوريس ، وعلى كتاب « العبارة » لارسطو . واذا كان التأثير الأريجيني بارزاً في الكثير من تلك النصوص ، فقد خال البعض أنه اكتشف ، في مظان اخرى منها ، مذاقاً يعود للمذهب الإسماني . ويشق علينا ، بالطبع ، ان نفهم كيف تستطيع اهواء هي

متضاربة ، التعايش داخل الانتاج الواحد ذاته . لكن مثل هذا الأمر ليس أمراً أدّا عند الشرّاح . فذاك المعلم الوسيطي ، الذي كان نحوياً أولاً ، ألفى نفسه تجاه سلطات متباينة ، غالباً ما كان لكل منها نفس الإعتبار عنده ، لم يشعر بان له الحق لا في الإختيار ولا في التوفيق فيما بينها .

ريمي دوكسير ( ٨٤١ ـ ٩٠٨ ) :

كان تلميذ هريك . علّم على التوالي في أوكسير ، وفي ريمس ، وباريس . وكان ريمي ، هو أيضاً ، شارحاً . وبهذا فرض نفسه على عصره ، وبتلك الصفة عرفته الأجيال التالية . تُذكر له شروحات على « سفر التكوين » ، وعلى « المزامير » ، وعلى النحويَيْنْ اللاتينيَّيْنْ ( دونات ، بريسيان ) ، وحول الشعراء ( تيرانس ، جوفينال ، برودانس ، سيدوليوس ) ، وحول « العزاء » لبويسيوس ، وحول « الأعراس » لمارتيانوس كابلا . وكان الكثير من هذه الشروحات ، بالنسبة الى الشارحين اللاحقين ، مُدَّخَراً ينهلون منه معلوماتهم اللغوية والميثولوجية . ولا عجب في ذلك مطلقاً . فتأويل نص هو ، في الغالب ، إعادة كتابة التأويلات السابقة . ويفهم من ذلك أنه كان لشرح ريمي ، ابان فترة طويلة ، صولة . فحتى ابان القرن الثاني عشر ظل غييوم دي كونش يكتب تعليقات مستخدماً ريمي . . .

لم يكن ريمي نفسه قطعا بداية مطلقة ، فكما قال مؤرخ سكوت أريجينا ، دوم كابوينس ، « انه لبفضل ملاحظات جان سكوت استطاع ريمي أن يشرح مارتيانوس » . وقد توصل السيد هوبرت سيلفستر الى نفس الإستنتاجات فيما خص شرح كتاب « العزاء » لبويسيوس . ومن يدري ما إذا كان أريجينا نفسه لم يرث آثاراً أكثر بعداً ، هو أيضاً ؟ ومهما يكن من أمر فان ريمي استحق أن يَتَسَنَّم

مكاناً في التاريخ الفلسفي . لا شك في أن مقامه كمفسر هو دور متواضع . فالمؤلفات التي شرحها ليست ، بالمعنى الصحيح ، الأهم في الفلسفة القديمة . لكنها كانت المؤلفات التي كان يمكن الوصول اليها يومئذٍ . ومن أراد قراءتها بانتباه يتعجب مما يجد فيها من ثروات وفيرة . ولهذا يجب أن لا تغمط قيمة عمل أولئك الشراح ـ الذين كانوا أساتذة أمناء وشرفاء ، ومُمَلّين أيضاً ـ والذين بفضلهم استمر حب الآداب القديمة وقراءة الكاتبين اللاكهنوتيين في أوقات عصيبة .

ويبدو ، بالرغم من كل شيء ، القرن العاشر كعصر مظلم الى حد ما في تاريخ الآداب وفي تاريخ الفلسفة . وهذه نقطة يتفق حولها المؤرخون عموماً ، حتى ولو أنهم أشاروا الى أن الظلام المسيطر على عصر من العصور يمكن أن يعزى في جزء منه الى فقدان الوثائق . ومع ذلك فان بعض الأسماء الكبرى تفرض نفسها على انتباهنا ، وفي مستهلها اسم : أبّون دي فلوري Abbon de Fleury ( ت ١٠٠٤ ) . كان أبون راهباً في كلوني ، أقام أولاً في دير رمسي شمالي كمبريدج من سنة ٩٨٦ الى سنة ٩٨٨ . ثم تولى فيما بعد إدارة المدرسة الرهبانية في فلوري ـ سور ـ لوار ( سان ـ بنوا ـ سور ـ لوار ) ، واهتم بالنحو ، ثم بالحساب الكنسي للأعياد ، ثم بالحساب ، وبعلم الفلك ، وباختصار ، بكل ما كان يهم في السابق معلمي العصر الكارولنجي . وربما كمنت أصالته في أنه كان واحداً من الأوائل الذين درسوا مطولات بويسيوس في القياس المنطقي .

والوجه الأكثر إثارة للفضول والأشد جاذبية في القرن العاشر هو من غير شك وجه جربرت دورياك G.d'Aurillac ( ت ١٠٠٣ ) ، درس جربرت أولا في دير أورياك الذي كان مصلحه ، أودون دي كلوني ، تلميذاً سابقاً لريمي دوكسير . قام برحلة الى أسبانيا للإطلاع

على العلوم العربية . وفي سنة ٩٧٢ علّم في ريمس ، وأصبح في سنة ٩٨٢ رئيس دير بوبيو ، ثم في سنة ٩٩٢ أصبح مطران ريمس ، وفي سنة ٩٩٨ بطريرك رافينا Ravenne . وفي السنة التالية انتخب حبراً أعظم باسم البابا سيلفستر الثاني.

أحب جربرت الكتاب الكلاسيكيين ، فقد كان فيرجيل وترانس وجوفينال وهوراس ولوكان مألوفين لديه . ويقول عنه المؤرخ ريشير انه كان يهتم بمسائل المنطق . يضاف الى ذلك أنه ألف كتاباً سماه : De rationali et ratione uti ، من أجل حل مسألة أثارها نص موجود في « ايساغوجيا » ل فرفوريوس . وكان له مذاق حار للرياضيات : وكتابه « الهندسة » و« كتاب الاسطرلاب » ينمان عن تأثره بالعلم العربي . وفضوله هذا تجاه مجالات علمية لم يمارسها معاصروه عموماً بنفس الهوى أثارت حوله شبهات السحر . وفي الواقع ، فقد كان جربرت رجلا عالي الثقافة ، هاوياً للمخطوطات وبحيث انه لم يتردد بمبادلة « كرة تمثل النظام الشمسي » بنسخة عن كتاب الاشيلييد Achilléide ل أستاس .

كان مثاله الأعلى هو المثال الانساني عند شيشرون أو عند كنتيليان : « الى جانب اهتمامي بأن أعيش جيداً ، يقول عن نفسه ، كنت أهتم دائماً بأن أحسن القول » . ولكنه كان أيضاً رجل عمل ، وسياسياً مرهفاً وحصيناً ، تحسب له الملكية الكابيتانية حساباً كما كان الامبراطور أوتون الثالث صديقه . وفي ابن الشعب هذا ، الذي أصبح حبراً أعظم ، تعايشت ممارسة السلطة ومزاولة الفلسفة بانسجام تام . كتب يقول : « لا شك في أن العيش بخير أهم من حسن القول ، وبالنسبة الى المتحرّرين من أعباء الحكم يعتبر أحد الأمرين كافياً بدون الآخر ، أما بالنسبة الينا ، نحن الذين نهتم بالشؤون العامة ، فان الأمرين معاً ضروريان » .

كان أحد أشهر تلاميذ جربرت هو فولبير دي شارتر Fulbert de chartres . ولد فولبير فيما بين السنوات ٩٦٠ ـ ٩٧٠ ، في ايطاليا ، حسب رأي البعض ، وفي بيكارديا حسب الآخرين . وبعد أن درس في ريمس باشراف جربرت انتقل الى شارتر حوالى سنة ٩٩٠ ، حيث استلم ، تحت لقب عميد ، إدارة مدارس الكاتدرائية . وفي سنة ١٠٠٦ ، رُفِّع الى منصب مطران شارتر . وتولى سنة ١٠٢٠ إعادة بناء الكاتدرائية التي هدمها الحريق . توفي في ١٠ نيسان سنة ١٠٢٨ . يتحدث معاصرو فولبير عنه كما عن فيلسوف من الطراز الرفيع . ولكن « الفلسفة » كانت تعني يومئذ معارف موسوعية . وكان على مطران شارتر ، بين الفينة والفينة ، أن يسوي مشكلة لاهوتية ، أو يحل مسألة هندسية ، أو يرسل رسالة إدارية ، أو يحرر موعظة ، أو أن يركب معادلة دواء صيدلاني . وكان فولبير مولعاً أيضاً بالشعر والغناء : فمن مدرسته خرجت عدة قطع موسيقية قُيِّض لها فوز مديد . وبفضل فولبير عرفت مدارس شارتر ، التي سوف تبلغ أوجها في القرن التالي ، منذ القرن الحادي عشر ، شهرة تُحُسِّدَ عليها : « ذلك أن الرجال المثقفين في هذا العصر كانوا جميعهم تقريباً تلاميذ فولبير » ، على حد ما يقول أوردريك فيتال O.Vital بحماس بَيِّنٍ . وعلى كل حال فلم يكن باستطاعة الذين تتلمذوا على يديه أن ينسوه ، ودليل على ذلك قول أدلمان دي لياج A.de Liège مشيراً الى الزمن الماضي « في أكاديمية شارتر وتحت قيادة سقراطنا المبجّل » .

سار بنا فولبير الى عتبة القرن الحادي عشر . وقبل أن نلجها يتوجب علينا أن نذكر بعض الأسماء التي تهم تاريخ الثقافة . هناك هروتسفيتا Hrotsvita ، وهو راهب في غاندرشيم Gandersheim كتب كوميديات نثرية « على طريقة تيرانس » . ثم

غونـزو دي نوفـار في كتابـه « رسالــة الى رهبــان دي ريشينــو » ، المكتوبةسنة ٩٦٥، الذي يمكنه أن يفتخر بانه جلب من ايطاليا حوالي مائة مؤلف ، منها الترجمة اللاتينية لـ « طيماوس » . ثم هناك ادالبولد دوترخت ( ت ١٠٢٦ ) ، نوتـكر لابيو N.Labeo ( ث ١٠٢٦ ) وهذان شرحا « العزاء » لبويسيوس وفق طريقة ريمي دوكسير .

واذن فتذوق الثقافة ، وحب العلوم الـدنيوية ، لم يقصرًا عن البروز في القرن العاشر . وسنراهما يزدادان بروزاً كلما تقدمنـا عبـر القرن الحادي عشر . ولكن قامت ، في الوقت نفسه ، أصوات مناوئة لتحذر الرهبان من مغبة الإستسلام المفرط للفنون الحـرة . هنـا يُذكَر القديس بيار داميان ( ١٠٠٧ ـ ١٠٧٢ ) على أنه ، عموماً ، النموذج الذي يجُسِّد مثل تلك الردة . والواقع أن بيار داميان هاجم خصوصاً انصـاف العلماء ، ولا يأخـذ عليهـم معاناتهـم النحـو والديالـكتيك [ الجدل ] ، بل عدم استعمالهما كما يجب وتذرعهم تذرعاً أحمق بتلك العلوم التي لا يحسنونها للتدخل في العلم المقدس الذي يجهلون قوانينه الخاصة .

ويجب أن لا تغطي الحملات العنيفة صوت الحق فيها : فقـد كان بيار داميان كاتباً كبيراً ، إذ عرف « عدو الجـدل » ـ هكذا سماه باقتضاب المؤرخون ـ كيف يبدو أحيانـاً جدلياً مرهفـاً . كما نجـد في الطرف المناقض تماماً برانجه دي تور ( ت ١٠٨٨ ) ، تلميذ فولبير ، الذي وضع موضع البحث وجود المسيح في القربـان المقـدس [ السر الافخارستي ] وذلك عندما أراد استعمال الجدل ، دونما رادع ولا وازع عند عرض حقائق الإيمان .

لكن المواقف لم تكن دائماً بمثل هذا الوضع الحاسم . ذلك أن مانيغولد دي لوتنباخ في « كُتَيِّب ضد وولفلم دي كولونيا » ، والمكتوب

في حوالي سنة ١٠٨٠ ، يفضح الأخطار التي يتعرض لها المسيحي عندما يقرأ ماكروب وأفلاطون . ولم يكن مانيغولد منكراً لروعة ذينك الكاتبين ، فهو يعرف عمن يحكي ويعرف أيضاً ، عندما يريد ، كيف يتكلم عنهما بلباقة . ثم أن لانفران دو بيك du Bec Lanfranc (١٠٠٥ ـ ١٠٨٩)، من جهته ، ومع أخذه على بيرانجه استعمال الجدل بالشكل الذي فعله هذا ، فانه لا يقل عنه اعترافاً بان حسن استعمال الجدل يمكن أن يكون له فوائد جمة . وعلى هذا النهج التوفيقي سار على آثار لانفران وتخطاه تلميذ له موهوب هو القديس أنسلم [ آنسيلموس ] .

## ٤ ـ القديس أنسلم

ولد سنة ١٠٣٣ في الـ « بييمونت » Piémont ، وتلقى تعليمه الأولي على يد الرهبان البندكتيين في آوست Aoste حيث اجتذبته الى ذلك الدير شهرة مواطنه لانفران ، قسيس بيك . ثم أصبح فيه راهباً سنة ١٠٦٠ ، وقام هناك بوظائف مفتش مدارس الرهبنة . دعي مرتين ليخلف لانفران : الأولى في سنة ١٠٧٨ يوم كان قسيس بيك ، والثانية في سنة ١٠٩٣ يوم كان أسقف كنتربري . توفي في مدينته الأسقفية سنة ١١٠٩ . أهم المؤلفات التي أنجزها انسلم في بيك هي : مونولوجيون ، بروسلوجيون / Proslogion ( مع تكملته : كتاب الدفاع التقريظي / Liber Apologeticus ) ، « في الحقيقة » ، « في الحرية المطلقة » « في قضية الشيطان » / diaboli De casu / ، « في النحو » [ دي غراماتيكو ] . وعندما أصبح بطريركا كتب ، من جملة ما كتب ، « لماذا الله انسان » / Cur Deus homo / ، و« في العهد » / De Concordia .

كان المثال الأعلى اللاهوتي لانسلم هو ما سبق أن الفيناه خلال

هذا التاريخ والذي يستند الى أوغسطينس . لكن انسلم بتبنّيه الرُسَيْمةَ الأوغسطينية وَسَمَها حكماً بطابع عبقريته : « انا لا أحاول أن أفهم لأؤمن ، قال أنسلم ، فانا اؤمن [ اعتقد ] لكي أفهم . لأنّي أؤمن أيضاً أني لن أستطيع الفهم إذا لم أكن أؤمن » . وليس الايمان عنده نبلاكسولا ، انه مجتهد ونشيط . انه « الإيمان ساعياً وراء العقل » Fides quaerens intellectum ، فذلك هو العنوان الأول لكتابه « بروسلوجيون » . وهكذا حل أنسلم ، لحساب نفسه ، المسألة التي كان ينقسم حولها الديالكتيكيون وأخصامهم . وبذا اندمج الجدل في البحث اللاهوتي . وعَمَل العقل يكون الإقتراب من الخلاص : فكلما تقدم العقل في ادراك الايمان ، اقترب أكثر فأكثر من رؤية العالم الآخر .

ولكن الايمان ، وهو نقطة إنطلاق البحث ، ليس هو التماسك الجاف لقوى المعرفة ، انه مشرب تماماً بالوجدانيات : « أنا ارغب في أن يبلغ فكري ، بشكل من الأشكال ، الحقيقة التي يؤمن بها قلبي ويحبها » . وليست نهاية ذلك البحث هي فقط اكتساب معرفة أكبر ، بل أنها تأمل اعجابي ينضح حباً . يقول انسلم : « أيها السيد ، اجعلني أغمس بالمحبة ما أتذوقه بالمعرفة » . وتجري الأمور إذن كما لو أن قسيس دو بيك قد أراد التوفيق ، بتوليفة أصيلة ومبتكرة ، بين الدرس والصلاة ، بين العقل والايمان ، بين الفكر والمحبة . وتحتفظ تلك التوليفة بشذى البوتقة التي انصهرت فيها : انها المدرسة الديرية . ففي مؤلفات أنسلم ، وحتى في تلك التي يغلب فيها طابع الجدل ، يخيل دائماً سماع بعض أصداء الترانيم وراء قعقعة البراهين والحجج .

عُرِّف الـ « مونولوجيون » ، المكتوب سنة ١٠٧٦ ، بأنه كما قدمه مؤلفه وحسب ترجمة ب . فينيو : « مثال على التأمل حول عقلانية

الايمان » . ففيه قدّم لنا انسلم رجلاً يفتش عن الحق بالتفكير العقلي والنقاش مع الذات . وهو يهدف ، دونما لجوء الى الأسفار المقدسة بل بقوة « الأسباب الضرورية » وحدها ، الى إقرار الحقائق الكبرى التي ينادي بها المسيحيون عن ان الله « واحد وثالوث » . والحجج المقدمة من أنسلم هي من وحي أوغسطينس ، وهي « تمثل واحداً من الجهود الأكثر صرامة في الفكر المسيحي المفتش لنفسه عن يقينياته الأولى » ( أ . فوريست ) .

وما قرره الـ « مونولوجيون » بواسطة « تسلسل من الحجج المتعددة » فان كتاب الـ « بروسلوجيون » ( المكتوب حوالي ١٠٧٧ - ١٠٧٨ ) يجهد لاقراره بحجة واحدة . هذه الحجة ، الشهيرة في تاريخ الفلسفة ، سميت بغير دقة تامة : « الحجة الوجودية » [ البرهان الاونتولوجي ] .

وقد استعادها ، على التوالي ، ديكارت وليبنتز وهيغيل ؛ ولكن بعد اخضاعها لمقتضيات مذاهبهم الخاصة . ولفهم برهان انسلم ، يجب أن نقرأه عنده أولا . فنقطة الإنطلاق هي مقطع من المزمور (١٣ : ١) : « قال الجاهل في قلبه : ليس إله » . ولو عرف ، الذي يتكلم هكذا ، معنى كلامه لفهم مدلول كلمة « الله » . ولا غرو فان معنى تلك الكلمة ، بالنسبة الى انسلم ، واضح وهو : ان الله هو الكائن الذي لا يمكن تصور كائن أكبر منه .

والجاهل يدرك ذلك . إلا أن ما يدركه هو بالضرورة قائم في ذهنه ( حتى ولو لم يعِ ذلك في الوقت الراهن آنذاك ) . فالجاهل الذي يجحد الله مضطر ، بالرغم من ذلك ، الى الاعتراف بأن : « الكائن الذي لا يمكن تصور شيء أكبر منه » يوجد على الأقل في ذهنه . فهل يمكن القول أنه موجود فقط في الذهن وغير موجود في الواقع ؟ كلا ،

يجيب أنسلم . فالواقع انه ، في تلك الحالة ، قد يمكن التفكير في كائن آخر له كل صفات الكمال الموجودة في الأول . ويزيد عن الأول صفة هي أنه موجود في الواقع . وهكذا سيوجد كائن أكبر من ذلك الذي قيل عنه انه كائن « لا نستطيع تصور كائن أكبر منه » : وهذا أمر محال . وفي النتيجة ، فان « الكائن الذي لا يمكن تصور أكبر منه » موجود في الفكر وموجود في الواقع . ذاك الكائن هو الله . ويتساءل انسلم « لماذا اذن يقول الجاهل في نفسه : لا يوجد اله ؟ أوليس ذلك إلا لأنه أحمق وجاهل؟ » .

وكضربة الصنج ، فان آية المزمور التي أعطت إشارة الإنطلاق سمعت عند النهاية . وهذا الأسلوب مألوف لدى المؤلفين الديريين . ذلك أن الموعظة الدينية ، والصلاة ، تقومان على التعلّق بمقطع من الكتاب المقدس يقلب على سائر أوجهه ، ويُطْرق كما يُفعل بسبيكة الذهب ، على سندان الرغبة ، لكي يُستخرج منه كل ثرائه . وهكذا يتسع برهان القديس أنسلم اذن نظير اتساع ونمو تأملات وَرِعة . وينتهي بتسبيحات : « الحمد لك أيها السيد الطيب ، الحمد لك . لأن ما سبق لي أن آمنت به بفضل عطائك أدركه الآن ، بعد أن استنرت بضيائك . واني أدركه جيداً الى درجة اني لو شئت أن لا أؤمن بانك موجود ، لما استطعت ان أدرك ذلك » .

وقام أول خصم للحجة الواردة في « بروسلوجيون » راهب يسمى غونيلون Gaunilon . كان هذا راهباً في مارموتيه ، وضع مؤلفاً بعنوان « كتاب الدفاع عن الجاهل » الذي سبق لانسلم ان خاطبه . ولم يعدم غونيلون خلفاء ، يُذكر من بينهم : توما الاكويني ، كانط ، وكثيرون آخرون ليسوا في عظمتهما .

ومهما كان الرأي في قيمة حجة أنسلم فهي تصل الى أعمق

خفايا أواليات العقل البشري . ولن تنفك تلك الحجة عن إثارة الريبة لدى البعض والقلق لدى البعض الآخر . وسوف تحوز رضى أولئك الذين يعتقدون بان اللانهائي يوجد بصورة أكيدة ومباشرة في المحراب الصميمي للنفس أكثر مما يوجد في المعبد الواسع للعالم . وفضلاً عن ذلك فمن ذا الذي يسير على الطريق مفتشاً عن الله في مسالك الكواكب ان لم يحس بوجود الله أولاً ، وبشكل من الأشكال ، في ذاته ؟

وفي كتابه « لماذا الله انسان » ، المحرر فيما بين سنة ١٠٩٤ و١٠٩٨ ، يعالج أنسلم معتقدَيْ التجسد والفداء . والأسلوب الذي رأيناه يرتسم في المؤلفات السابقة ، يُعرض هنا بضخامة وسطوة جديدتين . وذاك الكتاب حوار بين أنسلم وتلميذه بوزون Boson الذي يقوم بدور مزدوج : فهو يتكلم باسم الكفار الذين يهزأون بالايمان المسيحي ، ثم هو أيضاً لسان حال المؤمنين الساعين وراء فهم أفضل لايمانهم . وقيام بوزون بهذا الدور المزدوج لا يقصد منه فقط تفادي الإلتجاء الى ممثّل إضافي . اذ بالرغم من أن الكفار يفتشون عن العقل لانهم لا يؤمنون ، واننا نفتش عنه لاننا نؤمن ، فاننا جميعاً نفتش عن الشيء الواحد عينه وبالذات » .

ولا يبدو أن « الكفار » ، الذين يُعتبر بوزون الناطق باسمهم ، هم من الوثنيين الخلّص . فتحت هذه التسمية المهمة « كفار » يختبىء دون شك مجادلون معلومون ، يهود أو مسلمون ( ر. روك R.Roques ) . ومثل هذه الفرضية تجعل التسليم بالحقائق الأساسية التي يتطلبها أنسيلم من مناظريه أكثر احتمالا . يقول أنسيلم : « ليكن معلوماً لدينا ، ان الانسان خلق للسعادة [ الغبطة ] ، وأن السعادة لا تتاح في هذه الدنيا ، وأن لا أحد يستطيع الوصول اليها دون أن تغفر ذنوب وأن لا أحد يستطيع المرور في هذه الحياة الدنيا بدون خطيئة » .

وانطلاقاً من تلك المبادىء يتم السعي من أجل الوصول ، بشكل قبلوي ، الى المعتقدَيْن المسيحيَّيْنْ : التجسد والفداء . وفي الواقع يعتبر أنسيلم أن « أسباب اللياقة [ التناسب ] » المعتمدة كثيراً من لدن الآباء لأجل تبرير تاريخ الخلاص تبريراً بَعْدوياً ، لا يمكن لها أن ترضي عقلاً متشدداً . فالأسباب الضرورية وحدها فقط والتي هي قبلوية تعتبر مقبولة . يضاف الى ذلك أن أصغر لياقة في الله تعادل ضرورة فيه ، وأن أصغر نقص هو بمنزلة الإستحالة .

وبعدها يستحث أنسلم نتائج المبادىء التي وَضَع . فيستنتج أن سعادة الانسان تستلزم التكفير عن الخطيئة . وان ذلك التكفير يقتضي إلها هو انسان ، وأن يكون لهذا الإله الانسان إمكانية الموت ، وان هذا الموت وحده يستجيب لمقتضيات الرضى والتكفير . ثم يستنتج عندئذ : « واذن فقد اكتشفنا المسيح » . ولعله لم يجرؤ مطلقاً أيَ مفكر مسيحي أن يهتم هذا الإهتمام بالعقلانية في مجالات الايمان دون أن تتعرض صراطيته [ أورثوذكسيته ] الدينية للشبهة .

وفي حين تخضع حياة الروح لمقتضيات الفكرانية ، فان الحياة الأخلاقية تخضع لمقتضيات الإستقامة . وهذا المفهوم الأخير أساسي ، في فِكْر أَنْسَلْمْ ، اذ بواسطته تُحَدَّد فعلا الحقيقة التي هي « استقامة يستطيع الفكر وحده أن يدركها » . وبذلك المفهوم أيضاً تتحدد العدالة : « استقامة الإرادة ، وهي استقامة تراعى من أجل ذاتها » . وبه أخيراً تتحدد الحرية : « فالخيار الحر هو القدرة على الالتزام باستقامة الإرادة ، بسبب تلك الاستقامة بالذات » .

بلغ إنتاج أَنْسَلْمْ حدا من الكمال لن تتجاوزه أبداً فيما بعد خيرة المؤلفات الفلسفية في العصر اللاحق . فهل يتوجب بذلك اذن جعل بداية ما سمي بـ « نهضة » القرن الثاني عشر تجري في وقت أبكر بغية ادخال القديس أنسيلم في تلك النهضة ؟ ليس الأمر غير قابل لأن

ندافع عنه : ذلك أن شيئاً من الإصطلاح يدخل دائماً في تقسيمات التاريخ . وربما يبدو من الأقرب للصواب أن نعتبر أنسلم على أنه رجل من رجال القرن الحادي عشر ، وعلى أن نرى إنتاجه كثمرة يانعة من ثمرات الثقافة الرهبانية . لقد حصل شيء جديد حقاً ، مع مجيء القرن الثاني عشر . وهذا ما يجب علينا الآن النظر فيه .

# الفصل الثالث
# القرن الثاني عشر

١ ـ « نهضة » القرن الثاني عشر
٢ ـ مدرسة شارتر
٣ ـ أبيلار
٤ ـ مدرسة سان ـ فيكتور
٥ ـ الحركة السيسترسيانية
٦ ـ تجديد المناهج اللاهوتية

# الفصل الثالث
# القرن الثاني عشر

## ١ ـ « نهضة » القرن الثاني عشر

إذا كان المؤرخون مختلفين حول الإعتراف لعصر شارلمان بلقب عصر النهضة ، فكلهم تقريباً مجمعون على وجود « نهضة » في القرن الثاني عشر. ويرى الأب شينو Chenu ان السنة ١١٠٠ هي « عقدة » في المنحنى العظيم الذي تكوّنه « إعادة الإستيلاء على رأسمال الحضارة القديمة ».

ففي تلك السنة تحركت أشياء كثيرة كانت تبدو حتى ذلك الحين جامدة : انهزام الإقطاعية الكبرى أمام المَلَكيات الفتية ، وولادةُ مدن ، تحرير الطبقات الشعبية الريفية الوضيعة ، الحروب الصليبية ، الخ . وبذات الوقت رأت النور اهتمامات ثقافية جديدة : فقد أريد للغة اللاتينية أن تستعيد بأسها ونقاءها ، وبرز الاهتمام بالحقوق الرومانية ، وبالعلوم الطبية . وازدهرت المدارس الدينية . وباختصار ، قام نشاط فكري كبير ، فوضوي قليلا ربما ، ولكنه غني بالبشائر ، يهز الغرب اللاتيني . إنه لمن المستحيل هنا اعطاء وصف كامل له ، ولذا سنكتفي منه فقط ببعض الصُّوَيْرات . وسنخصص الصويرة الأولى لمدرسة شارتر ، والثانية لابيلار ، والثالثة لمدرسة سان فكتور . وسوف يبقى علينا أن نقول بعدئذٍ بعض الكلمات ـ الموجزة جداً والناقصة جداً ،

هي أيضاً ـ عن مظهَرَيْن للنشاط الفكري في القرن الثاني عشر : الحركة السيستيرية ، والبحث المحض لاهوتي.

## ٢ ـ مدرسة شارتر

منذ القرن الحادي عشر ، وبفضل تشجيع فولبير ، اكتسبت مدرسة شارتر بعض الشهرة . ولكن عصرها الذهبي ابتدأ في القرن الثاني عشر مع أسقفية القانوني [ الشرائعي ] الشهير ايف دي شارتر ( ١٠٩٠ ـ ١١١٥ ) . ومردّ تلك الشهرة يفسر جزئياً بنوعية العمداء الذين أشرفوا على مصير المدرسة : برنار دي شارتر ، جيلبير دي لا بوري de la Porrée ، تيري دي شارتر . والى جانب العمداء ، تجب الإشارة الى معلم ذي معرفة موسوعية هو غييوم دي كونش .

برنار دي شارتر :

يبدو لنا كأنه جد المعلمين الذي اضاؤ وا المدرسة الشارترية . ينحدر أصله من بريتون ، استقر في شارتر حيث شغل من سنة ١١١٤ الى سنة ١١١٩ تقريباً منصب المفتش العام على المدارس ، ثم من سنة ١١١٩ الى سنة ١١٢٦ منصب العميد . لم تحُفَظْ لنا مع الأسف كتاباته ، وجل ما بقي منها هو بعض الإستشهادات القصيرة التي أوردها جان دي ساليسبوري [ يوحنا السَّلِسْبُري ] . ولكننا نعلم أن تأثيره كان عميقاً ، وأن الدفعة التي أُعطيت من جانبه للدراسات حظيت بالإستمرار . كان برنار ، حسب رأي جان دي ساليسبوري ، « المنبع الأكثر غزارة للآداب في الأزمنة الحديثة . . . ، وكان أكمل افلاطونيٍّ في عصره » . وإذا كان من الخطر نوعاً ما محاولة اعادة بناء « أفلاطونيته » انطلاقاً من المعلومات الضحلة التي نمتلكها عنه ، فان طريقته التربوية هي بالعكس معروفة لدينا تماماً .

كانت طريقته تلك تهدف الى الحصول من التلاميذ على عمل

فعلي ومستمر : « إن كل يوم كان ينقضي هو تلميذ اليوم السابق » . وكان تعليم برنار تدريجياً : « كان يربأ أن لا يعلّم كل شيء بمناسبة أي شيء ، ولكنه كان يأخذ بعين الإعتبار قدرة مستمعيه فيعطيهم في الوقت المناسب مقدار المعرفة التي كانوا يتحملونها » . وأخيراً ، وبشأن السؤال الأبدي بين القدامى والمحدثين ، فقد اتخذ برنار موقفاً إذ قال : « نحن نشبه الأقزام القابعين على أكتاف العمالقة : واذن فنحن نرى من الأشياء أكثر مما رأوا ، ونرى أبعد مما رأوا » . ثم يضيف : « ما سبب ذلك ؟ ليس هو حدّة نظرنا ولا هو طول قامتنا : بل لاننا محمولون ومرفوعون فوق قامات العمالقة العالية » .

وبعد برنار آل منصب العميد ، من سنة ١١٢٦ الى سنة ١١٤٠ ، الى جيلبير دي لابورّي الذي اشتهر بحماسته في محاربة الـ « كورنيفيسيان » Cornificiens . وهم أتباع الدراسات الرخيصة ، والذين كان همهم الوصول أكثر من الإهتمام بالمعرفة . كان معلماً ملحاً بل وقاسياً أيضاً . ولم يكن يتردد في الأمر بجلدِ تلميذ جلداً عنيفاً من أجل غلطة في النحو . وكان يقول عن طيب خاطر لأولئك الذين يراهم غير أهل للدرس ، ناصحاً ، وبلهجة هازئة ومريرة : « الأفضل لكم أن تكونوا خبازين » .

وفي سنة ١١٤٢ رُفع جيلبير هذا الى منصب أسقف بواتيه حيث كانت تنتظره معارك اخرى . فقد اضطر ، بعد أن وُشِيَ به الى البابا بشأن آرائه حول الثالوث ، الى الدفاع عن نفسه أمام مجمع كنسي ( سينودس ) اجتمع في ريمس سنة ١١٤٨ . ولقد وقف بوجهه القديس برنار كبطل يمثل الاورثوذكسية الدينية . ونجا جيلبير من الحكم . ثم توفي في بواتيه سنة ١١٥٤ .

لدينا منه شروحات حول « المزامير » ، وحول « رسائل القديس

بولس » ، وحول « الكتيّبات اللاهوتية » لبويسيوس . وفي هذه الشروحات الأخيرة خصوصاً يتوجب التفتيش عن عناصر فكره الفلسفي . وذلك لأن جيلبير ليس فقط لاهوتياً ، انه أيضاً ميتافيزيقي عميق ، وذو أصالة ( س. فانّي - روفيشي ) . ولكن فكره المرهف ، الذي كان ضلل معاصريه ، احرى به أن يضللنا نحن أيضاً . ولِمَن يعجب من ذلك يكون جواب جيلبير اليه ، ما أجاب به ، من غير شك القديس برنار عندما سأله هذا بعض الإيضاحات : « ارجع الى المدرسة » . فالواقع أن جيلبير كان يرى ، حسب قول جان ساليسبوري ، « أن كل المجالات العلمية مرتبطة ببعضها البعض : وكان يضعها بأسرها في خدمة اللاهوت » .

وليس فكر ج. دي لابورّي من الأفكار التي يمكن تلخيصها بسهولة ، انما نشير فقط الى أن الأطروحات التي علّمها جيلبير تختلف تماماً عن تلك التي نادى بها زميله تيرّي دي شارتر. وكان أحد تلاميذ هذا الأخير ، كلارامبو داراس ، يهاجم غالباً أسقف بواتيه فيقول ملخصاً أو مستعيراً كلام تيرانس : « هذا الرجل الذكي عمل بحيث لم يفهمه أحد » . ثم يضيف أن مثل هذا الفيلسوف العظيم ( يقصد جيلبير ) اعتمد أحياناً آراء غريبة ليجعل الناس تتحدث عنه . وربما كان كلارامبو لسان سوء ، لكن شهادته ، رغم ذلك ، تبقى ثمينة . فهو يدعونا الى الحذر من اللوحات المثالية الشعرية حيث تبدو « فلسفة الشارتريين » وكأنها انسجام لا عيب فيه . أنه لمما لا شك فيه أن روحاً مشتركة تحرك أساتذة شارتر ، إلا أن امعان النظر فيها من قريب يكشف لنا أنه فيما بينهم تقوم اتجاهات متشعبة وأحياناً تناقضات فعلية كما هي الحال بين جيلبير و [ تيرّي Thierry] .

### تيرّي دي شارتر :

كان شقيق العميد برنار الذي سبقت الإشارة اليه أعلاه . وقد

احتل هو بالذات ، فيما بين سنة ١١٤٢ و١١٥٠ تقريباً ، منصب العمدة في المدرسة الأسقفية . ترك لنا « ابتاتكون » / Heptateucon ( مجموعة من النصوص لدراسة الفنون الحرة ) ، ومطولاً هو « في إنتاج الستة أيام » ، وشرحاً - وربما شروحاً - حول كتاب « في الثالوث » لبويسيوس . وقد ظن أحد المعجبين به ، هرمان دي كارنتي ، انه يرى فيه حتى روح أفلاطون ذاتها . والذي كان يهم تيري في فكر أفلاطون هو الأطروحات الفيثاغورية إذ يقول : « إن أفلاطون يتبع في كل شيء معلمه فيثاغوراس » . والصحيح أنه لم يعرف الأفلاطونية والفيثاغورية إلا من منابع محوَّرة وفقيرة . ومع ذلك فلا بد من الإقرار أنه استطاع أن يحسن الإفادة منها .

« تكمن الحكمة ، يقول تيري مُردّداً بويسيوس ، في أن نفهم تماماً الأشياء الموجودة ، أي الأشياء الأبدية » . ولكن تيرّي يرى أن الوصول الى تلك الأشياء الأبدية ، الى ذلك العالم الرباني الذي ينحصر تأمله بعدد قليل ، يكون عن أربعة طرق . انها الفروع الأربعة للرابوع ( الحساب والهندسة وعلم الفلك والموسيقى ) الوارثة لعلوم الأربعة المفضّلة التي يتكلم عنها أفلاطون في الكتاب السابع من « الجمهورية » .

والواقع أن تيري لا يلجأ الا للحساب ، وليس بالضبط للحساب الذي نعرف ، بل لذاك العلم من الأرقام الممزوج باعتبارات ماورائية ، الذي أوجده اليونان والذي حمله بويسيوس الى اللاتين .

الله هو الوحدة ، والوحدة هي الله : ذلك هو الحدس الأساسي عند تيري . وفي هذا ، بالنسبة اليه ، بداهة أولية لا تحتاج الى برهان . فلا شك أن تيري لا يخلط بين الوحدة كمبدأ للعدد والوحدة التي هي الله . ولكن ما يكشفه الحساب في الأولى ، يساعدنا على فهم

ما يعلمه اللاهوت عن الثانية . وعلى هذا فان الحساب الفيثاغوري يعلمنا أن الأعداد تتوالد بالضرب وأنه يوجد نمطان من الضرب . النمط الأول هو ضرب العدد بذاته ( ٢ × ٢ ، ٣ × ٣ الخ ) . والثاني هو ضرب الأرقام المختلفة ببعضها ( ٢ × ٣ ، الخ . . . ) . وهذان النمطان من الضرب يتلاءمان مع الوحدة . ففي الضرب من النمط الثاني ، تولِّد الوحدة ، الى ما لا نهاية له ، سلسلة الأعداد الكاملة . وهذا التوالد يُتَرجِم ، باللغة الرياضية ، القدرة اللامتناهية للخالق إذ ، كما يقول تيري بتعبير فيثاغوري مدهش ، ان « خلق الاعداد ، هو خلق للأشياء » .

أما النمط الأول من الضرب فيتيح لنا ، إذا نحن طبقناه على الوحدة ، أن نفهم بشكل أحسن خفايا الثالوث . فلنترك ، في هذا الصدد ، الوحدة لذاتها دون أن نضيف اليها شيئاً آخر . فاذا ولَّدت فلا شك أنها عندئذ لا تستطيع توليد غير الوحدة : ١ × ١ = ١ . لكن الوحدة المولودة ليست في أي حال أدنى أو أرفع من الوحدة التي ولَّدتْها . انها من كل النواحي مساوية لها : أنها المساواة للوحدة . وكما الوحدة المولِّدة ، تكون الوحدة المولودة أبدية . لكن ، كما يقول تيري ، لا يمكن أن توجد واقعتان أبديتان . وعلى ذلك فالوحدة ومساوية الوحدة ليستا إلا شيئاً واحداً . ثم يضاف الى ذلك أن الوحدة تبغي أن تبقى مساوية لذاتها ؛ وبقولٍ آخر فانها ترغب مساوية الوحدة . ولتبقى المساواة كما هي ( أي المساوية للوحدة ) فهي تبغي بالضرورة الوحدة . واذن يوجد بين الوحدة المولدة والمساواة التي تولد منها تحابٌ أو ترابط . وهذا الحد الثالث ، المشتق من الأولَينْ ، لا يحطِّم الوحدة : انه بالعكس يؤسسها ويكرسها .

ومع ذلك فان الولادة والمولود والقيام بدور الترابط بينهما هي عناصر لا تندمج أبداً . وهكذا أوصلتنا الرياضيات الى اكتشاف

الثالوث داخل الوحدة ، ثالوث هو وحدة . وبذا تتحقق عبارة للقديس أوغسطين : « في الآب الوحدة ، وفي الابن تكون المساواة ، وفي الروح القدس وفاق الوحدة والمساواة » .

إن تفكّرات تيرّي الرياضية اللاهوتية تدخل ، بشكل ما ، في الحركة التفكّرية الكبرى التي رأيناها تبلغ ذروتها في القديس أنسلم . فقد كان المهم دائماً هو العمل على ادخال نور المعرفة العقلي في عالم الإيمان ، بأكثر عمق ممكن . وأصالة تيري هي دون شك كونه أراد أن يبعث ، داخل الفكر المسيحي ، الروح التي حاولت الفيثاغورية في السابق أن تنفخها في اللاهوت الوثني . لأن « عادة الأقدمين ، كما يقول لنا تيري ، جرت على تعلم الرياضيات أولا كي يستطاع الوصول الى معرفة الالوهية » . ثم أن تيري ، أيضاً ، يلجأ ، في الأساس ، الى مثال اعلى فيثاغوري قديم عندما يؤكد على تضامن مختلف الفنون : « لقد زاوجنا فيما بينهما الثالوث العلومي والرابوع من أجل زيادة جنس الفلاسفة النبيل » . وهو مثال ترجمه ، بذات الوقت ، نحاتو « الباب الملكي » في شارتر على الحجَر : فالنحو ، والخطابة ، والجدل ، والحساب ، والهندسة ، وعلم الفلك ، والموسيقى تجمعت كلها هناك ، تحيط كالهالة بنورها العقلي الحكمة المتجسدة التي تقدمها الأم العذراء للعالم .

ليس بالإمكان القول أن مَثَل العميد الشارتراني قد اتبع اتباعاً واسعاً . ومع ذلك فتفكّراته ونظراته حول الوحدة والثالوث نجدها حتى في القرن الثاني عشر ، لدى الكثيرين من شراح « الكتيّبات اللاهوتية » لبويسيوس ، وعلى الأخص عند كلارامبو داراس ( ت بعد سنة ١١٧٠ ) . كما يوجد صدى لها أيضاً عند اللاهوتي الشاعر آلن دي ليل A. de Lille ( ١١٢٨ - ١٢٠٣ تَوْ. ) . اخيراً ،

وفي القرن الخامس عشر ، أدخل نقولا دي كوسا de Cues في كتابه « الجهل العالم » بعض الأطروحات من تلك الفيثاغورية المسيحية التي أحسن تيري دي شارتر صياغتها .

ويختلف غليوم دي كونش تماماً عن تيري ، بالرغم من أنه كان الى جانبه في صراعه ضد « الكورنيفسيان » . لقد بدأت الحياة المنتجة لهذا المعلم حوالي سنة ١١٢٠ وانتهت حوالي سنة ١١٥٤ . وبحسب قول جان دي ساليسبوري فقد ورث غييوم شيئاً من منهج برنار دي شارتر ومن روحه . فقرأ وعرض بدقة النصوص الكبرى التي بواسطتها كانت تتم آنذاك معرفة الفلسفة : « العزاء » لبويسيوس ، وكتاب « تفسير حلم شيبيون » لماكروب ، وألـ « طيماوس » لافلاطون . وقد شرح أيضاً ـ اذ في ذلك الوقت لم يكن الفيلسوف بعد يعتبر نفسه رجلاً فوق الرجال مكانه فيما فوق قوانين النحو ـ كتاب « المؤسسات » للمؤلف بريسيان Priscien . وأخيراً ، ألّف مطولات منهجية هي : « الفلسفة » وهو من وضع أيام الصبا ، و« دراغماتيكون » وهو انتاج سني النضج .

كان غييوم دي كونش استاذاً مجيداً . وككل الأساتذة الأجواد ، كان يكرر نفسه دون ملل . فالفلسفة ، بنظره ، تقتضي فهم الواقعات [ الحقائق ] اللامنظورة والواقعات المنظورة فهماً صحيحاً . وهو يهتم خصيصاً بهذه الأخيرة . ثم أنه يفضل مسائل التشريح والفيزيولوجيا ، إلا أن كل ما كان يدخل في نطاق العلوم الطبيعية كان يثير فضوله . أما مصادر معلوماته فهي كتبية بحتة ، ولم يمنعه ذلك من معالجة مسألة العلاقات بين العلم والوحي . وهو يحترس ، بكل تأكيد ، من مناقضة الكتاب المقدس بصورة صريحة . ولكنه كان لا يستطيع قبول هذا الكسل التقي الذي يحمل البعض على القول عند مواجهة أية صعوبة : « نحن لا نعرف كيف يتم هذا ، ولكننا نعلم أن الله قادر على فعله » .

فغييوم يعتقد أن هذا الكلام لا يعني شيئاً ، إذْ هل يمكن أن يكون هناك أتعس من القول : « لقد وجد هذا لأن الله قادر على إيجاده » . . . ثم نتغاضى عن معرفة السبب الذي من أجله وجد هذا الشيء ، وأن نبين لماذا وجد هكذا . وذلك لأن الله لا يفعل كلما يستطيع فعله . ولكي نتكلم كانسان فظ نقول : « إن الله قادر على صنع عجل من جذع شجرة . فهل سبق له أن فعل ذلك؟ » . وفي حملته ضد المحرّضين على مذهب الجهل يفضح غييوم بعض المطارنة : « إن العدد الأكبر من أساقفتنا ينقبون العالم ليجدوا خياطين ، أو طهاة قادرين على صنع مآكل مُتَبَّلة ممتازة. . . ؛ أما أولئك الذين ينذرون أنفسهم للحكمة فهم يهربون منهم كما يهربون من المجذومين » . إنه انتقاد حاد ، بل ومتجاوز الحد دون شك ، كما هي متجاوزة وحادة ـ ولكن في إطار مختلف تماماً ـ مطاعن وقدح القديس برنار الموجهة لرهبان كلوني وللألف اسلوب واسلوب لترتيب البيض ومعالجته عندهم.

وجد غييوم ، من جهته ، ملاذاً ، في آخر مهنته ، في بلاط جوفروا بلانتا جيني Plantagenet ، دوق نورمانديا . وهناك استطاع التفلسف على هواه فكتب يقول : « إن درس الحكمة يتطلب الانسان بكامله ، ولا يقبل معه أية مشاركة » . وفي تأمله لبعض حكم سينيكا الجميلة ، وجد المعلم العجوز قليلاً من العزاء لمطامحه الخائبة ، ولأحلامه المتلاشية .

ان طرافة صورة غييوم دي كونش تتيح لنا أن نضيف بعض الألوان الواقعية الى اللوحة الموجزة ، بحكم الضرورة ، التي رسمناها على عجل لمدرسة شارتر . كما يتوجب أيضاً أن نفرد مكاناً خاصاً لأحد تلاميذ غييوم الذي بعد أن كان تلميذاً في شارتر أصبح اسقفاً . ذلك هو جان دي سالسبوري ( ١١١٥ تقـ ـ ١١٨٠). وهذا الانكليزي

أديب مرهف كان يتلاعب باللاتينية بمهارة جديرة بأفضل التراثات الإنسانية النزعة . وتزخر كتبه ( « ميتالوجيكون » ، « بوليكراتيكوس » ) بالملاحظات المفيدة وبالمستندات الثمينة : ونحن مدينون له بأوثق ما نعرفه عن مدرسة شارتر . وعلى كلٍّ ، فلا يمكن إطلاقاً الكلام عن فلسفة جان دي سالسبوري . لا لأن هذا الأسقف شكاك . إنه يعتبر أن الحكمة ، لسبب انساني ، تقضي أولا الاعتراف بالمحدودية الذاتية للشخص . فكثيرة هي المسائل التي تضطرم في المدارس والتي لا يمكننا اطلاقاً حلها . ومسألة الكليات هي واحدة منها . ثم إن محاولة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون هي واحدة أخرى . ويعتقد جان دي سالسبوري [ يوحنا السَّلِسْبُري ] أن الانسان عنده الكثير ليعمله بدلا من الإنكباب على مسائل لا تحل . وهو يندد أيضاً بالغرور في المنطق عندما يراد جعله أحد الأمور الإطلاقية ، كما يهزأ من المبالغة في استعماله من قبل « الكورنيفسيان » فيقول : « في هذه المدرسة من الفلاسفة كانت هناك مسألة تعتبر بدون حل هي : الخنزير الذي يجُر الى السوق هل هو ممسوك بالحبل أم بالرجل ؟ أو هم يتساءلون أيضاً : الشخص الذي يشتري دثاراً بقبعة فيه ، هل يكون مشترياً أيضاً القبعة؟ » . ويتحاجّون مراكمين النفي الى درجة يتوجب معها استعمال عدادالكرات من أجل متابعة التحليل . وبكل تأكيد ، لو انتهت الفلسفة الى هذه الصبيانيات فان رفضها يكون الموقف الوحيد اللائق بالفيلسوف الحق .

جرت العادة على وضع برنار سيلفستر B.Silvestre في صف الشارتريين ؛ وهو شاعر من تورانجو ، ومؤلف كتاب « الكوسموغرافيا » نثراً وشعراً على التعاقب ، وشرحاً للكتب الستة الأولى من « الانياذة » . و« الكوسموغرافيا » ، الذي من الاكيد أن وضعه انتهى سنة ١١٤٨ ، هو مراوحة شعرية حول المواضيع

الفيثاغورية والأفلاطونية التي كانت يومئذ تحتل المرتبة الرفيعة في شارتر . الله هو وحدةً ، والمادة ( الهيولي ) تعدد . وبين هذين الحدين ، كمثل تلك السلسلة الذهبية التي يتكلم عنها هوميروس ( الياذة ٨ : ١٩ ) ، تقع منضودة من الوسطاء : العقل ( نوس ) ، نفس العالم ( انتيليخيا )، الطبيعة : المصير . والعالم المحسوس ( ميغاكوسم ) هو صورة العالم المدرَك بالعقل. ثم أن الانسان عالَم مصغّر ( ميكروكوسم )، وتحفة الله ، والغاية والنهاية ( كلوزولا ) لكل مخلوقاته . وكان لا بد لكتاب « الكوسموغرافيا » هذا أن يلقى فوزاً مستمراً : بدليل أن بوكّاس Boccace ، في القرن الرابع عشر ، عاد الى نسخه مرة اخرى أيضاً.

وإذن فمدرسة شارتر كانت ، في القرن الثاني عشر ، مركزاً لنشاط فلسفي كبير ولنشاط أدبي . ومن الصعب اختصار نشاطاتها المتعددة بكلمة موجزة . يتكلم المؤرخون بيسرٍ عن « أفلاطونية شارتريه » . وهذا أمر لا يعدله في شرعيته شيء ، ذلك ان أغلب المعلمين في شارتر آمنوا بمثل ما آمن به غييوم دي كونش حين قال : « اننا نحب افلاطون » . ولكن هناك الف شكل لمحبة أفلاطون .

## ٣ ـ أبيلار

يعتبر أبيلار ، الى حد ما ، ابن العم لَحّاً للشارتريين . وهو نظير جيلبير دي لابورّي كان قد تعرض لاضطهاد القديس برنار . وفي مجمع سْواسّون سنة ١١٢١ ، كان محامياه أسقف شارتر جوفروا دي ليف G. de Lèves والمعلم تيرّي دي شارتر . وبصدد المعركة ضد الـ « كورنيفيسيين » فقد وقف أبيلار الى جانب الشارتريين . أخيراً ، شجب أيضاً غييوم دي سان تيرّي ـ الذي فضح بشدة زائدة اخطاء أبيلار ـ اخطاء الشارتري غييوم دي كونش.

ورغم ذلك فان أول ما يبعثه في نفوسنا اسم أبيلار هو صورة لأنثى ، صورة هيلويز . وفي الواقع ، فاسما الحبيبين لا يفترقان ، بل يظلان مقترنين كما كانا في السابق أيام فرانسوا فيلّون ( Villon ) :

أين توجد العاقلة جداً هيلويز
التي من أجلها تبتل ثم ترهب
بيار أبيلار في سان دنيس؟
فمن أجل حبها ارتدى اذن الحزام. . .
ولكن أين هي ثلوج الماضي القديم؟

لا شك في أن الكتيِّب الصغير الذي أودع فيه ابيلار مغامرات حبه واجدائها والذي دعاه « تاريخ نكباتـي » de mes calamités Histoire سيجد دائماً وأبداً قراء أكثـر من قراء كتاباتـه في المنطـق . ويخطىء من يتذمر من ذلك ، إذ يوجد في ذاك الكتاب وثيقة انسانية ذات أهمية أولى . فبواسطته يمكننا أن ندخل الى صميمية مفكر من القرون الوسطى . وقل أن تكررت حالة من ذاك القبيل .

والحقيقة أن « تاريخ نكباتي » لا يتكون فقـط من قصـة حب ابيلار وهيلويز ، وبل هو يحكي لنا أيضاً عن المهنة المضطربة لذلك الشخص الذي سماه معـاصروه « مَنّاء بالي » . وُلِـد هذا في بالي Pallet ، على بعد عشرين كيلومتراً من نانت ، في سنة ١٠٧٩ . يتحدّر من عائلة نبيلة صغرى . وقد تخلى باكراً عن امتيازاتـه كابـن بكر في صناعة السلاح التـي كان يفتـرض أن تؤول اليه عادة ، وذلك بغية تكريس نفسه للدرس . ولكنه بذل في السعي وراء المجد الأدبي نشاطاً نضالياً حمله على البحث بصورة دائمة عن معارك جديدة . وبذلك كان ابيلار مثل « فارس الجدل » ، يجوب المدن والأرياف . وكان المعلمون الذين يلاقيهم يخيبون أمله الواحد تلو الآخر . ففي باريس سرعان ما تصادم مع غييوم دي شامبو ، إذ كان موضوع النزاع المسألة الشهيرة ،

مسألة الكليات : هل توجد واقعية شاملة تتوافق مع التعابير الكلية الشاملة التي نستعملها ؟ نعم : ان غييوم دي شامبو (ت ١١٢٠) يؤكد ذلك ، فهو « واقعي النزعة » . وبالعكس من ذلك فان روسلين (ت ١١٢٠ تقـ)، وهو معلم آخر لابيلار ، كان ينكر ذلك : انه « إسماني النزعة » .

وقد سَجَّل أبيلار ، بشكل لا يخلو من العجب بالذات ، مراحل هذا النزاع مع غييوم دي شامبو : كيف نجح في احراجه ، وفي أخذ تلاميذه منه ، وفي حمله على تغيير موقفه . وكان هناك معلم آخر شهير ، هو أنسيلم دي لان [ لاوُن ] Laon ، جاءه آبيلار كي يأخذ عليه دروساً في اللاهوت . ولم يَلْق أنسيلم رضًى أفضل من غيره في نظر ذلك الجدليّ المتغطرس .

. . . وفي سنة ١١١٨ اقترب أبيلار من الأربعين فكتب يقول بكل بساطة : « ها أنذا اعتبر نفسي الفيلسوف الوحيد في العالم ، ولست أخشى أبداً أي خصم » . كان ذلك هو الحين الذي اعترضت فيه سبيله هيلويز.

كانت هيلويز ابنة شقيق كاهن نوتردام دي باريس المسمى فولبير . وكانت الى سحر السابعة عشرة من عمرها تجمع سمو النفس ، وحدة الذكاء ، ونشاطاً في الدرس لا يصدق . وكان ابيلار استاذاً واسع الشهرة ، وكاهناً هو أيضاً ، في نوتردام دي باريس . أوكل فولبير الى زميله مهمة تربية قريبته . وبفضل هذا الوضع ، انفجر الحب فجأة واستسلم ابيلار للذاته استسلاماً مطلقاً واندفعت هيلويز فيه بشوق بالغ . وفي هذا كتب أبيلار : « كانت الكتب مفتوحة ولكن الكلمات التي كانت تقال كانت كلمات الحب أكثر مما كانت كلمات الدرس . وكانت القُبَل أكثر من الحِكَم . وكانت يداي تذهبان غالباً

الى نهديها أكثر مما تذهبان نحو الكتب . . . وكي أبعد الشبهات كنت أضربها ضربات تتجاوز في عبيرها كل عطور العالم : فالحب وليس الإحتداد ، والمسايرة لا الغضب هما اللذان كانا يمليانها » . وتسارعت الأحداث : فكان خطف أبيلار لهلوييز واقتيادها الى بريتانية ، ثم كانت ولادة أسترالاب ، وزواج سري أصرّ عليه فولبير ، وقاومته هيلويز مقاومة شديدة قبل أن ترضخ له .

لم يكن أبيلار كاهناً بعد ـ ولكنه أصبح كذلك فيما بعد ـ واذن فلم يكن هناك أي مانع كنسي شرائعي يحول دون الزواج . أما هيلويز فلم تقاوم الزواج لأسباب دينية ، بل لأنها كانت مقتنعة بأن الرباط الزوجي ومشاكل المنزل اليومية ونسقها لا تتفق مع نزعة حبها للفلسفة . ثم ان اسم عشيقة بدا لها الطف حملاً من اسم زوجة . ورغم ذلك تم الزواج . لكن العمّ المهان لم يكتفِ بالتكفير الذي يعتبر بحسب رأيه سرياً جداً . لذا ، وفي ليلة من الليالي ، قام مسلحون مأجورون من قبل فولبير واجروا عليه عملية بتر مشينة .

وابتداء من ذاك الحين ، أصبحت حياة أبيلار متاهة طويلة . فلا دير سان دنيس حيث التجأ أولا ، ولا دير سان جيلداس ـ دي ـ رويس الذي أصبح رئيسه سنة ١١٢٥ ، كانا بالنسبة اليه مرفأ راحة . ولكن الجدلي المغوار وأنّى ذهب كان يُبْزِغ مدرسة وينشر التلاميذ . قد اشتهر من بين هؤلاء فيما بعد ١٩ كردينالاً ، وأكثر من خمسين مطراناً أو بطريركاً ، وحبراً أعظم ( سلستان الثاني ) .

ومع الفوز والنجاح جاءت الشبهات والاضطهادات والإدانات . ففي مرتين أحيل أبيلار أمام مجلس كَنَسي وحكم عليه : في سواسون سنة ١١٢١ ، وفي ريمس سنة ١١٤٠ ( أو : ١١٤١ ) . وفي أخريات حياته وجد ذاك الفيلسوف ملاذاً في رهبانية كلوني حيث

استقبله الأب بطرس الموقّر بعطف وطيبة . توفىً في ٢١ نيسان سنة ١١٤٢ في شالون ـ سور ـ ساوُن . أما هلوييز التي أصبحت راهبة ورئيسة دير الفاراقليط Paraclet ، فعاشت بعده أكثر من عشرين سنة بقليل .

وعدا « تاريخ نكباتي » الذي سبق ذكره ، فان مؤلفات أبيلار الرئيسية هي : « شروحات حول فورفوريوس » ، و« شروحات حول أرسطو » ( الكتب المنطقية ) ، ثم كتاب في « الديالكتيك » ، وتفاسير توراتية ، والمطول في « في الوحدانية والثالوث الإلهي » ، و« اللاهوت المسيحي » ، و« مدخل الى اللاهوت » · و« نعم ولا » ، و« الأخلاق » ( أو : « اعرف نفسك بنفسك » ) ، و« الحوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي » .

ان أبيلار هو ، في الدرجة الأولى ، عالم منطقي . يقول عنه تلميذه جان سالسبوري انه انتزع من معاصريه قصب السبق في المنطق . وكتب مؤرخ معاصر ( جان جوليفه ) يقول أن الحلول المقترحة من قِبل معلمي القرن الثاني عشر لمسألة الكليات « تبدو باهتة » أمام حلول ابيلار لها . ذلك أن « مشّاء باليّ » قد انتقد في آن واحد الاسميين والواقعيين في عصره .

ومع ذلك فان مذهبه الخاص يقع على خط المذهب الاسمي ، ولكن بتعميق جديد للمذهب وباصالة لا نزاع فيها يبرران انتصاره تبريراً ساحقاً .

بعد هذا القول ، يكون من السذاجة الزعم ، مع فيكتور كوزان ، أن أبيلار هو « ديكارت القرن الثاني عشر » . وسيكون من الخطأ التاريخي أن نرى فيه نوعاً من المفكر الحر المُدافع وحده عن استقلال العقل بصورة مطلقة ، في وقت كان الايمان فيه المسيطر

والمستعبد. لأن ذلك يعني تناسي ما كتبه ابيلار نفسه : « لا أريد أن أكون فيلسوفاً اذا كان ذلك يعارضني مع بولس ، ولا أريد أن أكون أرسطو اذا كان ذلك يضطرني الى الانفصال عن المسيح ».

ينادي ابيلار باستعمال الجدل في اللاهوت . وهنا أيضاً لا يمكننا القول أنه كان الأول في ذلك . لكنه طبق الجدل بشدة غير مألوفة . وإذا لم يكن أبيلار كما أراده فرانسوا بيكافي « خالق المنهج الأسكولي » ، فانه كان أحد أفضل صانعيه .

أخيراً ، ان كتابه « حوار بين فيلسوف ( مسلم ، ربما ، حسب ظن السيد ج. جوليفه ) ويهودي ومسيحي » يشهد بانفتاح فكري مشهود له . ففي كلوني حيث الف « الحوار » هذا ، كان الإهتمام بالإسلام جدّياً . ومن خلال البحث عن الوحدة وراء الحدود المشهود بانها غير ممكنة الإجتياز ، ينتمي أبيلار الى عائلة فكرية حلمها ـ الخيالي بدون شك ، انما السّمح الى درجة بعيدة ـ هو التوفيق في الفلسفة بين اختلافات الناس . وتستبق محاولته بشكل من الأشكال محاولات ريمون لول ، ونقولا دي كوسا ، وليبنتز ؛ والثلاثة مهتمون ، عدا عن ذلك ، بتقدُّم المنطق .

## ٤ ـ مدرسة القديس فكتور

عرفنا فيما سبق اسم مؤسس مدرسة سان [ القديس ] فكتور: انه غييوم دي شامبو الذي رأيناه فيما مضى مختلفاً مع أبيلار . ففي سنة ١١٠٨ اعتكف غييوم في الدير ، يتبعه بعض التلاميذ . فنشأت بذلك مدرسة سان فيكتور . وكان مثال الفيكتوريين الأعلى ـ هكذا كان يُسمَّى معلمو سان فيكتور ـ هو مثال الحكمة المسيحية المستقبِلة لكل الثروات من الثقافة اللاكهنوتية [ الدنيوية ] ، والمنفتحة بتصميم على مسائل الحياة الفكرية . والمعلمون الرئيسيون الذين رفعوا اسم

أسقفية سان فيكتور هم : هوغ Hugues ، اندريه ، ريشار ، غودفروا ثم غوتيه .

هوغ دي سان فيكتور ( ت ١١٤١ ) : هو مؤلف ذو إنتاج غزير ومتنوع ، يثار فيه المرة تلو المرة : التفسير التوراتي ، واللاهوت ، والروحانيات ، والفنون الحرة . والعنوانان الأهمان في الإنتاج الأدبي لهوغ هما « ديداسكاليكون » Didascalicon و« في الاسرار » De Sacramentis

ان الكثير من النصائح التي يعطيها مؤلف« ديداسكاليكون » هي نفسها التي يعطيها الشارتريون : « تعلَّم كل شيء ، يقول لنا ، وبعدها سترى أن لا شيء نافلا . والعلم المختصرَ يفتقر الى الجاذبية » . ويريد هوغ من تلميذه ان يراجع بدقة كل برنامج الفنون الحرة . فالتفرغ لبعض العلوم الخاصة ، مع نبذ الأخرى ، لا يمكن أن يؤدي الى الحكمة الحقة . ومثل جيلبير دي لابوري ، ومثل غييوم دي كونش ، يعتقد هوغ أن كل العلوم متضامنة ، فاذا افتُقِد أحدها ، فالأخرى برمتها لن تصنع بعد ذلك فيلسوفاً . ولكن سان فيكتور كان يطمح الى أن يكون شيئاً آخر غير مدرسة للفنون الحرة ، وشيئاً آخر حتى غير مدرسة لاهوتية بالمعنى الضيّق جداً المعطى الآن لهذه الكلمة . فقد رغب هوغ في أن يبلغ علم تلميذه النضج لدرجة التأمل . وهو يفهم حياة الدير وكأنها خاضعة لسلسلة متراتبة من التمارين هي ، بحسب القيمة والمنزلة : القراءة ، والتـ ـر ، والصلاة ، والتأمل . وهذه الحالة الأخيرة هي ، في آن واحد ومعاً ، الغرض الذي يهدف اليه كل النشاط الانساني والنور الذي ، ابتداءً من هذه الدنيا ، يضيء مساعي ذلك النشاط .

وهوغ ، بمجهوده في دمج سائر المعرفة اللاكهنوتية في توليفة

عقائدية بعيدة عن الإنغلاق على ذاتها ومنفتحة على الأبعاد اللامتناهية للتأمل وللحب الإلهي ، استحق أن يسمى « أوغسطينس الجديد » . وإنتاجه يهم ، في آن واحد ، تاريخ التربية ، وتاريخ التفسير ، وتاريخ اللاهوت والروحانيات . ويقترح هوغ تصنيفاً للعلوم يفسح مكاناً للتقنية ( النسج ، « التسلح » ، الملاحة ، الزراعة ، الصيد ، الطب ، المسرح ) . ونجد أيضاً لدى هوغ النظرية الكلاسيكية - مصاغةً بوضوح - حول المعنى الثلاثي للكتاب المقدس : المعنى الحرْفي ، والمجازي ، والأخلاقي . إن المعنى الحرفي هو أساس المعنيَيْن الباقيين : اذ يرتكز المجاز [ الاستعارة ] على التاريخ . بتذكيره بهذا المبدأ ، لم يأتِ هوغ بجديد ، إنما هو يعطي لموضوعة تقليدية بأساً طرائقياً واعياً » ( شينو ) .

والمجدد في هذا الحقل هو اندره دي سان فيكتور ( ت ١١٧٥ ) . فاذا كان هوغ هو أوغسطينس الجديد ، فقد أمكن لاندره هذا أن يسمى « جيروم الجديد » . ولكي يفهم اندره حَرْفية الكتاب المقدس ، فقد انخرط في مدرسة الاحبار اليهود ، وهذه أصالة أكسبته وصف « المتهوّد » من قِبَل زملائه ، ولكنها أعطت مؤلفاته ، وهي لم تُنْشر حتى الآن ، فائدة من الدرجة الأولى . « إن أندره دي سان فيكتور هو أحد أكبر ، وربما أكبر ، ممثلي الشرح العلمي [ للأسفار المقدسة ] في القرن الثاني عشر» ( شاتيون ) . وتظهر أهمية هذا الأمر إذا أردنا حقاً أن نتذكر ان تاريخ الفكر الأوسطي هو ، في قسم مهم منه ، تاريخ التفسير .

ريشار دي سان فيكتو ( ت ١١٧٣ ) :

هو تلميذ هوغ وخليفته . ومن بين المؤلفين العديدين الذين جمع عنهم مقتطفات في كتابه : Liber exceptionum - وهو « مدخل

لدراسة الكتاب المقدس » حسبما يقول السيد ج. شاتيون ، ناشر كتبه - يُعتبر مكان هوغ مرموقاً والأهم . ألَّف ريشار « كتاب البطاركة الاثني عشر» ( سمي خطئاً « بنيامين الصغير » ) يشرح فيه كيف أن النفس يجب أن تستعد للتأمل بواسطة الجهاد ضد الشهوات وبممارسة الفضائل . وفي كتابه « تابوت [ تابوت العهد ] موسى » ( المسمى عن خطأ « بنيامين الكبير » ) يعرض ريشار الدرجات التي تمر بها النفس في ارتفاعها نحو التأمل الذي يعتبر الانخطاف[ الانجذاب ] mentis excessus شكله الأسمى .

لكن مؤلَّف ريشار الأكثر امتيازاً على الصعيد الفلسفي واللاهوتي ، هو بلا شك كتابه « في الثالوث » . ففي القسمين الأولين من ذاك المؤلَّف ، يعالج الكاتب الوحدة الإلهية . وفي الأربعة الأخرى ، يدرس تَثَلُّث الأقانيم . فقد كان مثال ريشار الأعلى مثالَ أوغسطينس وسكوت اريجينا والقديس أنسلم ، وهو : « الإعتقاد شيء قليل . . . فلنحاول أن نفهم ما نعتقد . . . ولنجهد ، بمقدار ما هو مسموح وبمقدار ما هو ممكن ، أن نفهم بالعقل ما ندرك بالإيمان » . وأصالة ريشار هي أنه طبق على الثالوث طريقة شبيهة بتلك التي طبقها القديس أنسلم في كتابه « لماذا الله انسان » ، وذلك من أجل درس معتَقَدَيْ التجسّد والفداء . وكأنسلم ، جهد ريشار ، في ذاك الشأن ، في أن يدعم حقائق الإيمان بواسطة « علل ضرورية » . وأمثال تلك العلل لا يمكن ، بحسب اعتقاده ، أن تقلّ أو تنعدم رغم أنها تستطيع أحياناً أن تهرب منا عند البحث عنها .

وكذلك فَقَبْل ريشار ، كان هناك فيكتوري آخر هو : آشار Achard رئيس دير سان فيكتور من سنة ١١٥٥ الى ١١٦٠ ، والذي مات أسقف آفرانش Avranches سنة ١١٧١ ، كان يحمل الاهتمامات نفسها . ولا يزال كتاب آشار دي سان فيكتور « في

الثالوث » غير منشور بعد ، وعندما يُعرَف فسيمكّن ولا شك من فهمٍ أفضل لكتاب ريشار « في الثالوث » .

وبعد ، فها هو الأسلوب الذي سار عليه هذا الأخير : الله هو الخير المطلق ، أنه الطيبة السامية . واذن فيجب أن يمتلك الله الحب الأسمى ، والمحبة الكاملة : « والذي يمتلك الطيبة بتمامها ، لا يمكن أن يفتقر الى المحبة الحقة والسامية ، إذ لا شيء أفضل من المحبة ولا شيء أكمل منها » . ولكن الحب ينزع بالضرورة نحو شخص محبوب ، وحيث أن الذي يستحق الحب الإلهي هو فقط أقنوم إلهي فيجب اذن أن يكون في ذات الله عدة أقانيم . ثم يبينّ ريشار ضرورة وجود ثلاثة أقانيم لكي يبلغ الحب الإلهي مداه . ومثل هذا « التبيان » للثالوث سيرفض فيما بعد من قِبَل القديس توما الأكويني .

غود فروا دي سان فيكتور ( ت ١١٩٥ ) :

ظهر هذا أميناً على التفاؤل المسيحي الذي نظمه هوغ وريشار . وقصيدته « ينبوع الفلسفة » fons philosophiae تعطينا معلومات مفيدة عن البيئة المدرسية الباريسية في القرن الثاني عشر . وكتابه « العالَم الأصغر » Microcosmus يمجد كرامة الطبيعة الإنسانية باستغلال موضوعة الميكروكوسم القديمة التي بموجبها يعتبر الإنسان عالماً مصغراً .

غوتيه دي سان فيكتور :

معروف خصوصاً بكتابه « ضد متاهات فرنسا الأربع » المؤلَّف سنة ١١٧٧ ـ ١١٧٨ . وهو مقال عنيف موجه ضد أبيلار ، وجيلبير دي لا بورّي ، وبيار لومبار ، وبيار دي بواتيه الذين هم « واحات في المتاهات الأربع » ( ج . شاتيّون ) . قلّ أن يهمّ غوتيه دي سان فيكتور تاريخ الفلسفة إذا لم يذكّرنا ، عند الآونة المناسبة ، بأن كل لوحة لها

ظلالها . ففي ذاك القرن ، القرن الثاني عشر ، المرحّب جيداً بالثقافة والواثق جداً بالعقل ، يبدو النقد السلبي الذي قام به غوتيه نقدُ رجعيٍ مذعور .

## ٥ ـ الحركة السيسترسيانية

في الحين ذاته الذي كان الطلاب فيه يتوافدون الى المدارس الدينية كان رجال آخرون يلجأون الى « الوديان الظلّيلة » ليتعلموا فيها العلم الوحيد الذي كان يبدو لهم جديراً بأن يكون مرغوباً ، ذلك هو علم الاكتمال المسيحي . كان ذلك هو أصل الحركة السيسترسيانية Cistercien الناشئة في سيتو Cîteaux سنة ١٠٩٨ ، والتي ارتبط نموها بالقديس برنار دي كليرفو ( ١٠٩١ ـ ١١٥٣ ). فقد طبعت شخصية القديس برنار ، بقوة ، عصره بحيث تستحيل محاذاة القرن الثاني عشر دون مواجهة صورة هذا المصلح الكبير ، قائد الجماهير ، ومستشار البابوات والملوك .

كان الهجوم الذي شنه برنار على الفلسفة قاسياً ، فقد قال : « ماذا تهمني الفلسفة ؟ فمعلميَّ هم الرسل . لم يعلموني قراءة أفلاطون ولا التنقيب عن رهافات أرسطو . . . ولكنهم علموني أن أعيش . وصدّقوني ، أن هذا ليس بالعلم النزير » . ويجب هنا أن نحسب حساباً للخطابة التي لم يتخل برنار عنها تماماً . كما يجب أن يحسب أيضاً حساب الناحية الأدبية : فهذا المقتطف الذي أوردناه مستخرج من موعظة بمناسبة عيد الرسولَينْ بطرس وبولس . ولا يقلل ذلك من كون برنار يبدو أكثر اهتماماً بالإلحاح على تطبيق المسيحية منه بالتنظير حول موضوعها . فبصدد الثالوث كتب يقول : « التعمق تهور ، والإعتقاد به تقوى » .

إذا أخذت هذه الأقوال على حرفيتها فقد تظهر شجباً لكل بحث

لاهوتي . وفي الواقع ، كانت نزعة برنار هي الدعوة للعودة الى البساطة في مجال المثال الأعلى الانجيلي . وفي مجال الفن المقدس ، كان يدعو للتزهد والحرمان . وفي مجال المعرفة أراد العودة بالفكر المسيحي الى التأمل بموضوعه وغرضه الأول الذي هو المسيح ، فقد قال : « فلسفتي هي معرفة يسوع ، ويسوع المصلوب » . فاذا كان برنار لاهوتياً ، فهو ، إذن ، لاهوتي بمعنى مختلف تماماً عن المعنى الذي نعطيه عادة ، منذ أبيلار ، لتلك الكلمة .

ان أجمل عنوانٍ لمجدِ برنار هو السلك السيسترسياني . فهذا الأخير هو الذي خدم الثقافة خدمة كبرى . ومما يثير الدهشة حقاً هو أن نرى هؤلاء الرهبان ، الذي يدعون انهم اكتسبوا علمهم كله في ظل الغابات ، يعرفون جيداً الكتّاب الدنيويين .

غييوم دي سان تيري (ت ١١٤٨) :

صديق ومأمن سر القديس برنار . وعندما وضع كتاب « طبيعة الحب وكرامته» ، كان يفكر في « فن الحب » لمؤلفه أوفيد . ونذكر بعد أيضاً : ألْرِد دي ريفو A. de Rievaulx ( ت ١١٦٦ ) الذي ، في مطوله عن « الصداقة الروحية » ، استوحى شيشرون . وهناك سيسترسيان آخران ، اسحق دي لتوال ( ت ١١٦٩ ) ، ثم آلشير دي كليرفو Clairvaux . إجتهد هذان في تصنيف ملكات النفس ووصفها في كتب صغيرة كان لها نجاح مديد .

أخيراً ، أنتجت العائلة السيسترسينية ، شخصية عجيبة ذات رؤى ونبوآت ، ذلك هو يواكيم دي فلور de Flore ( ت ١٢٠٢ ) . فقبل أوغست كونت بكثير تكلم هذا الراهب الكالابري عن « الحالات الثلاث » ، أو عن الأعمار [ العصور ] الثلاثة ، للإنسانية . فالعمر الأول ، وهو عمر العهد القديم ، انتهى عند

يسوع المسيح . والعمر الثاني ، وهو عصر العهد الجديد ، ينتهي في وقت باكر ، حوالي سنة ١٢٦٠ كما يوضح ذلك يواكيم . وبعدها يأتي العصر الثالث ، ذلك العصر الذي تصبح فيه الكنيسة حرة تماماً، « وحيث لن يبقى هناك مشقة ولا تذمر بل راحة وفراغ وبحبوحة في السلم » .

إن العصر الأول كان زمن الشيوخ ، والثاني زمن الرجال الشباب ، وسيكون الثالث زمن الأطفال . تذكّرنا هذه السمة الأخيرة بنيتشه . فهل سيكون عبر العصور طائفة من الرؤاة [ الرائين ] ؟ في الواقع ، ان يواكيم دي فلور يبعد عن نيتشيه بعده عن أوغست كونت . لأن العمر الأول عند يواكيم هو عمر العلمانيين ، والثاني هو عصر الكهنوتيين ، والثالث عمر الرهبان . وبدأ مجيء هذا العمر الثالث يلوح : اذ كانت بواكيره في السلك السيسترسياني . ثم إن كلاً من تلك الأعمار هو على علاقة بأقنوم من الثالوث : « هناك حالات ثلاث للعالم ، يقول يواكيم ، بالنسبة للأقانيم الثلاثة في الالوهية » . فالعصر الأول هو عصر الآب ، والعصر الثاني عصر الابن ، والثالث عصر الروح القدس . وفي هذا العصر الثالث سوف يُتجاوَز حرف الإنجيل ، لا بإضافة « كتبٍ مقدسة » جديدة بل بالفهم الروحي الحق للأسفار المقدسة القديمة . وعندئذ سوف يتحول « ماء الانجيل الى خمر » .

سوف يكون لهذه الرؤية العجيبة للعالم عند القس دي فلور بعض الاغراء ، خلال القرن الثالث عشر ، في نفوس بعض « الروحانيين » من السلك الفرنسيسكاني . ثم أنه ليس في هذا سوى حالة خاصة لقانون أعم هو : أن الزخم الصوفي للقرن الثاني عشر استمر في القرن الذي يليه . فالسلكان الجديدان ، الدومينيكاني والفرانسيسكاني ، اللذان سوف ينشآن فيما بعد ، سيغرفان هما أيضاً

من الينابيع الروحية التي كانت قد غذت ذلك العصر السابق .

## ٦ ـ تجديد الأساليب اللاهوتية

سبق أن قلنا كم كان من الصعب فصل الفلسفة الوسيطية عن اللاهوت . ولا غرو ، فمناهج البحث والتعليم اللاهوتية تلقت في القرن الثاني عشر تغييرات عميقة ستكون آثارها ضخمة في النظام الفكري للعصور اللاحقة .

حتى القرن الثاني عشر ، كان تعليم العلم المقدس ، بصورة أساسية ، قراءة شرحية لنصوص الكتاب المقدس . أما في القرن الثالث عشر ، فقد أصبح اللاهوت بناء ممذهباً هادفاً الى التقولب وفق النمط الأرسطوطاليسي للعلم . وقد كان خلال القرن الثاني عشر أن ظهرت الظروف الملائمة لمثل تلك الطفرة أو تحددت بوضوح .

لا يمكن إنكار الدور الرئيسي الذي لعبه ابيلار في هذا المجال . فأبيلار هو الأول الذي أشاع استعمال كلمة « لاهوت » ليدل على ما كان يسمى قبله بـ « العقيدة المقدسة » و« الصفحة المقدسة ». وهو ، خصوصاً ، الذي استطاع ، من خلال الكثير من المنازعات ، أن يفرض في اللاهوت استعمال جدلٍ كان أكثر إطلاقاً وصرامة من الجدلِ المستعمل حتى ذلك الحين .

لكن صناعاً آخرين ، ربما هم أقل شهرة ، عملوا هم أيضاً على مجيء مناهج لاهوتية جديدة . أولئك هم المعلمون الذين وضعوا ضمائم من « الحِكَم » أو ألّفوا « الخلاصات » في اللاهوت . وباستمرار ، توجّب دائماً على العصر الوسيط أن يستعمل المقتطفات ، وكان ذاك أمراً طبيعياً تماماً : إذ كيف ، والكتب بمثل تلك الندرة ، كان يمكن معرفة خضمّ آداب الآباء عن غير طريق « القِطَع المختارة » ؟

بل وتلك هي أيضاً احدى الوجوه المميزة للثقافة الوسيطية: فهي لم ترتقِ الى العصر القديم ، في الغالب ، إلا من خلال أضاميم من الأقوال المقتطفة .

وبوجه عام ، فيما خص العلم المقدس ، كانت تلك المقتطفات من أقوال الآباء تجمع في الغالب بحسب ترتيب أسفار الكتاب المقدس . ولا شيء يقل تنظيماً عن مثل تلك الطريقة في الترتيب .

إلا أن منهجاً جديداً ـ بالرغم من سبق ايزيدور الاشبيلي اليه في كتابه « الحِكَم » ـ فرض نفسه في النهاية . فبدلاً من اتباع ترتيب أبواب الكتاب المقدس أخذت تجمع منذ ذلك الحين فصاعداً الأقوال المقتطفة تبعاً لكبار القادة العقائديين ، ثم يُنظّم الكل بشكل يؤلف مجموعاً متماسكاً . وتجاه تلك النصوص المجموعة على ذلك الغرار كان هناك غالباً مسألة تطرح نفسها على الذهن وهي : كيف يمكن التوفيق بين الأقوال المتناقضة للآباء ؟ للجواب عن هذا السؤال يجب الإنتقاد والمحاججة وباختصار استعمال العقل. وهكذا ارتسمت طريقة أتيح لها أن تنتصر طويلا . وعلى ذلك فان « الخلاصة اللاهوتية » وإن كانت بدون جدال من إبداع عبقرية القديس توما فهي أيضاً ثمرة نضج عريق ، انها الانتصار الذي توج أبحاث أجيال عدة.

كانت تلك الأبحاث ناشطة بشكل خاص تحت قيادة أنسلم [دي لاوُن] de Laon ( ت ١١١٧ ) : فخرج من مدرسته كتاب « الحِكم » الذي كان له في القرن الثاني عشر شهرة كبيرة . ولكن هوغ دي سان فيكتور في كتابه « في الأسرار » ساعد هو أيضاً على تكوينٍ نسقي ومُمَذْهبٍ للمعرفة اللاهوتية .

وأخيراً ، كتب بيار لومبار ( ت ١١٦٠ ) أربعة كتب في « الحكم »[«الأحكام»] كان لها فيما بعد أهمية ضخمة في البحث

اللاهوتي اللاحق . لا تعادل أصالة لومبار أصالة هوغ دي سان فيكتور أو أصالة آبيلار . ومع ذلك فنجاح الأول في المدارس تجاوز ، من وجه ، نجاح الآخَريْن . فمنذ القرن الثالث عشر ، سوف يتوجب على كل طالب بكالوريا في اللاهوت أن يفسر ذلك الكتاب . وعدد تلك الشروحات ضخم ، ونوعية بعضها مرموقة الى درجة بالغة . ومن بين المؤلفات الأكثر أهمية التي وضعها القديس بونافنتورا ، ودونس سكوت ، وغييوم دوكام ، تُذكر عادة شروحاتهم حول كتاب « الحكم ». وعدا ذلك فان أقدم عمل وصلنا من أعمال لوثر هو ملاحظاته حول كتاب « الحِكَم » ( فينيو P.Vignaux ) .

من الحق أن « معلم الحكم » استحق وسام شرف . فالآباء في المجمع الكنسي الرابع في لاتران ـ المجمع الذي حكم فيه على يواكيم دي فلور ـ قالوا سنة ١٢١٥ : « مع موافقة المجمع المقدس ، نحن نعتقد وننادي بما قال به بيار لومبار . . . » . وتلا ذلك قول مقتطف من « معلم الحِكَم » Maître des Sentences

# الفصل الرابع
# القرن الثالث عشر

١ ـ اتجاهات جديدة
٢ ـ معلمو أوكسفورد
٣ ـ القديس بونافنتورا
٤ ـ القديس ألبير الكبير والقديس توما الأكويني
٥ ـ سيجير البرابنتي والرشدية اللاتينية
٦ ـ ريمون لول

# الفصل الرّابع
# القرن الثالث عشر

## ١ ـ اتجاهات جديدة

قلنا في بداية هذا الكتاب أن الواقعة التاريخية هي في الغالب تسوية بين الأمانة والتخلي ، بين الإستمرار والإنقطاع . وها هو الحين الذي يجب عنده تذكر ذلك . فنشاط القرن الثاني عشر الفلسفي وجد تمامه في المؤلفات الكبرى العقائدية ابان القرن الثالث عشر ، كما سبقت الإشارة الى ذلك . ولكن ولادة شكل جديد من التفكير هي أيضاً إنجاب . فالولادة لا تتم دائماً بدون مخاض أليم . لقد ساهمت أربعة عوامل كبرى في توجيه التفكير الفلسفي في الغرب وجهة جديدة ، تلك العوامل هي : تأسيس الجامعات ، وإقامة سلك الرهبنة المستعطية ، واكتشاف أرسطو ، والاتصال بالفلسفة العربية.

أ / تأسيس الجامعات :

ان الفارق بين نظام التعليم في القرن الثاني عشر ونظام التعليم في القرن الثالث عشر عُرِّف من قبل المؤرخ هَاسكِنْز بما يلي : « في سنة ١١٠٠ كانت المدرسة تتبع المعلم ، ومنذ سنة ١٢٠٠ أصبح المعلم هو الذي يتبع مدرسته » . فحيث ما ذهب ابيلار نجد مدرسة ابيلار . لكن الأمر لم يبق كذلك في القرن الثالث عشر. وتمشياً مع الحركة التي تدفع بالحِرَف الى الإتحاد في نقابات مهنية ، فقد تجمع رجال الفكر

للدفاع عن حقوقهم وامتيازاتهم : ذلك هو منشأ الجامعات . وسرعان ما استأثرت احدى الجامعات ، وهي جامعة باريس ، بانتباه البلاد المسيحية كاسفة الى حد ما جامعتي بولونيا وأوكسفورد .

بحسب تنظيمات روبير دي كورسون ( ١٢١٥ )، كان منهاج الدراسات في جامعة باريس كما يلي : فمن أجل تعليم الفنون الحرة كان يتوجب ست سنوات دراسة وإحدى وعشرون سنة من العمر . وبعدها يمكن لمعلم الفنون أن يصبح لاهوتياً شرط أن يدرس ثماني سنوات . ثم من أجل تعليم اللاهوت كان يجب أن يكون المعلم في الرابعة والثلاثين على الأقل .

أما الأسلوبان الكبيران في التعليم فكانا « الأمثولة » و« المناظرة » . كانت « الأمثولة » قراءة مشروحة لأرسطو ، وللتوراة ، ولكتاب « الحِكم » **لبطرس لومبار** . وكانت « المناظرة » تتم أما حول موضوع مختار مسبقاً ووفقاً لبرنامج معين ( أسئلة التناظر ) ، أو حول موضوع مرتجل ( الاسئلة المتفرقة ) .

## ب / انشاء السُّلُك الرهبانية المستعطية [ العائشة على الصدقات ] :

اقتضى وجود تلك المؤسسات الجديدة ، الجامعات ، انشاء جهاز انساني جديد . فجاءت « السُّلُك المستعطية » ، التي ظهرت في النصف الأول من القرن الثالث عشر ، تقدم تماماً ذلك المطلوب . فلا القديس دومينيك ( ١١٧٠ ـ ١٢٢١ ) ، بتأسيسه الأخوة الوعاظ ، ولا القديس فرانسوا الأسيزي ( ١١٨٢ ـ ١٢٢٦ ) باقامته الأخوة الصغار ، هدفا الى إعداد أساتذة للجامعة . ومع ذلك فقد حدث فعلا أن الدومينيكيين والفرنسيسكان قدموا للجامعات الناشئة العصارة الجديدة التي كانت تحتاج اليها كي تنمو .

ولم يتم ذاك بدون نضال ، فالقسم الأكبر من نشاط القديس توما الأكويني في جامعة باريس كان بالضبط مخصصاً للدفاع عن حقوق رجال الدين في التعليم . وفي سنة ١٢٥٥ نشرغييوم دي سانت آمور ، وهو معلم دنيوي ، كراسا « حول أخطار الأزمنة الأخيرة » . وهو عنوان ذو دلالة ، ولكنه مشروع بدا بلا طائل ولا جدوى . فغييوم دي سانت آمور لم يستطع منع مجيء الأزمنة الجديدة . وناصر البابا الكسندر الرابع ، سنة ١٢٥٧ ، جانب رجال الدين. وإذا كان بعدئذ أن حصلت بعض المناوشات ، فان مكان رجال الدين ودورهم في الحركة الفكرية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانا مرجحَيْن .

ت / اكتشاف أرسطو :

لم يكن عناء أرسطو في أخذه حق المواطنية داخل الفلسفة الوسيطية أقل من عناء رجال الدين في سعيهم لتثبيت حقهم في التعليم . تحدثنا ، في الفصل الأول، عن المراحل الكبرى التي تمت من أجل اكتشاف أرسطو . ويتوجب علينا الآن الإشارة الى ردود الفعل التي حصلت بذلك في الرأي العام المسيحي . فتزايد الإهتمام بالمنطق الأرسطي سبق أن أثار مخاوف في القرن الثاني عشر : ومثال أبيلار قائم يشهد على ذلك .

ثم حدثت ثورة أكبر وأضخم عندما وصل علم الطبيعة وميتافيزيقا أرسطو الى الغرب . فمنذ عصور طويلة ، والفكر المسيحي ، في الواقع ، منسجم تماماً مع الأوغسطينية . إذ أسس القديس أوغسطينس على ما يبدو توليفة عقائدية كان لها قوة كافية لتتحدى العصور ، ومرونة كافية لأن تسمح بأي نوع من التسويات والتكيّفات . يضاف الى ذلك أن السلطة الكهنوتية سارعت تحظر الترجمات الأولى لكتابات أرسطو الفيزيائية ، وتنظم استعمالها . وفي

مجمع كنسي أقيم في باريس سنة ١٢١٠ تقرر ما يلي : « نمنع ، تحت طائلة الحرم، في باريس ، جهاراً أو خفية ، قراءة كتب أرسطو حول الفلسفة الطبيعية ، وكذلك الشروحات حوله » . ثم أن أرسطو لم يكن ، عدا ذلك ، الضحية الوحيدة لذلك الشجب : فَ سْكوتْ اريجينا ثم آموري دي بين A. de Bène (ت ١٢٠٦ تقـ ) ثم دافيد دي دينان ( حوالي ١٢٠٥) حُرِموا أيضاً .

في سنة ١٢١٥ أمر روبير دي كورسون ، وهو مندوب بابوي ، بتدريس منطق أرسطو في كلية الفنون في باريس ، ولكنه حظّر درس الطبيعة وما بعد الطبيعة الأرِسطويَّينْ . وفي سنة ١٢٣١ ، أعاد البابا غريغوار التاسع تثبيت الحظر الذي أُقِر في مجمع سنة ١٢١٠ ، مضيفاً اليه قراراً مهماً . فهنا سوف تخضع طبيعيات أرسطو لفحص تقوم به لجنة خاصة و« يطهر من أخطائه » . وهكذا ارتأى البابا أنه فقط بعد تلك التنقية يستطيع أرسطو تقديم النفع للاهوت . لكن تنقية أرسطو التي دعا اليها غريغوار التاسع لم تتم ، فقرار سنة ١٢٣١ مهما بدا لنا اليوم متهيباً وخجولاً فانه يقدم دلالة على اتجاه جديد تماماً . فمن خلاله كان يمكن التعشم بان أبواب اللاهوت قد تنفتح يوماً ما على الفلسفة الأرسطية . وبالفعل لم تتوان هذه الفلسفة عن الدخول في اللاهوت .

ومع ذلك فارسطو لم يدخل وحده . لقد جلب معه جماعة كاملة من الشرّاح العرب . والأصح أن يقال أن هؤلاء الشراح العرب هم الذين كانوا قد ادخلوا الى الغرب فلسفة الاسطاجيري ممزوجة أحياناً مع ميول كانت تناقضها .

## ت / الفلسفتان العربية واليهودية :

من هؤلاء الفلاسفة العرب الذين كان تأثيرهم في الفكر الغربي

مهماً جداً ، لا يمكننا أبداً إلا أن نشير الى أسماء منها : الكندي ( ت ٨٧٣ ) وهو عالم موسوعي من بغداد ، والفارابي ( ت ٩٥٠ ) ، من بغداد ، الذي عبر على ما يبدو بوضوح لم يعرف ، حتى ذلك الحين ، عن الفرق بين الماهية والوجود . ولكن الاسمين الكبيرين في الفلسفة العربية ، اللذين يهتم المعلمون الغربيون ، بذكرهما خصوصاً ، هما ابن سينا وابن رشد .

ابن سينا :

ولد سنة ٩٨٠ ومات سنة ١٠٣٧ . فارسي الأصل. كتب أكثر من مائة كتاب حول الموضوعات المختلفة. وعن طريقه « عرفت القرون الوسطى العقيدة المروعة جداً للمسيحيين ، تلك هي وحدة العقل الفعال ، منبع المعارف الفكرية لكل الجنس البشري » ( جيلسون ) . وبالفعل ، كان قد حدد أرسطو للعقل مهمة مزدوجة : تجريد الصور المعقولة الموجودة في المعطى الحسي ( ذلك هو دور « العقل الفعال » ) ؛ ثم أن يتلقى في ذاته تلك الصور المفارقة أي المعقولة على ذلك النحو ( وذاك هو عمل « العقل المنفعل » ). والمعروف انه فيما يعزو ابن سينا لكل فرد عقلاً منفعلاً خاصاً به ، فانه لا يقبل إلا بعقل فعال واحد للجنس البشري قاطبة .

ابن رشد :

عربي من أسبانيا . ولد في قرطبة سنة ١١٢٦، ومات سنة ١١٩٨ . يضع أرسطو فوق جميع الفلاسفة «فوق أعلى مرتبة من التفوق الإنساني والتي لم يتمكن أي انسان ، في أي عصر، من الوصول اليها » . كان طموح ابن رشد أن يشرح وأن يشرح جيداً أرسطو . وفي الواقع ، فقد كان خلال القرون الوسطى « الشارح »

الأسمى[ الأكبر] . وعلى ذلك فقد ظهر في « جحيم » دانتي ، وبرفقة ابن سينا ، مشتركاً مع أكبر الأسماء في العلم الهليني : اقليدس ، وبطليموس ، وابقراط ، وجالينوس .

مع ذلك ، وكأكثر أمثاله في الدين ، فقد ادخل ابن رشد في شروحاته عناصر كثيرة من الأفلاطونية الحديثة . واللاتينيون سيهتمون فيما بعد بصورة خاصة بالأطروحات التالية : خلود العالم ، وحدانية العقل الفعال ، وحدانية العقل المنفعل وهي عقيدة سميت ( خطأ ولا شك ) بـ « الحقيقة المزدوجة » . وكانت تلك العقيدة الأخيرة تبدو منبجسة مما كان قد صرح به ابن رشد : « بواسطة العقل استنتج بالضرورة ان العقل هو عددياً واحد ، وبالإيمان أثبتُ العكس تماماً » . لقد فهم ابن رشد فهماً صحيحاً المسألة التي تطرحها علاقات الفلسفة بالإيمان ؛ ويسيطر الغموض على الحل الذي يعطيه لهذه المسألة . ويوجد ذاك الالتباس أيضاً عند تلاميذه المسيحيين من القرن الثالث عشر : الرشديون المسيحيون [1] .

---

(١) غيَّر المؤلف في النصّ ، فجاء في الطبعة الجديدة :

يُعتبر ابن رشد في منشأ النزاع الكبير الذي استهوى المعلمين اللاتينيين ابتداء من المنتصف الثاني للقرن الثالث عشر والذي دار حول وحدانية أو تعدد العقل البشري . وحيث أن ابن رشد كان يميز بين قراءتين للقرآن ، إحداهما لاهوتية والأخرى محض فلسفية ، فقد رأوا فيه والد النظرية المسماة « الحقيقة المزدوجة » . وكان ذاك موقف بذل القديس توما الأكويني جهده في أن يَحْشُرَ فيه خصمه ( وهو على الأرجح سيجير دي بْرابان ) عندما نسب ، في ختام كتاب « في وحدة العقل » إلى ابن رشد أنه قال : « بالعقل استُنتج ، ضرورةً ، إن العقل هو عددياً واحد ؛ وبالإيمان أثبِتُ العكس تماماً » . وفي الواقع ، فلا يوجد ، عند ابن رشد ، سوى حقيقة واحدة صالحة هي الحقيقة التي يقول بها الفلاسفة . وسوف يصبح هذا الاتجاه اتجاه سيجير دي بْرابان في بداية مهنته في الفكر ، ثم سوف يظهر ذلك الاتجاه في القرن الرابع عشر عند كثرةٍ من الرشديين الايطاليين .

وأنجبت أسبانيا أيضاً فيلسوفين يهوديين كان لمؤلفاتهما أثر كبير في الفلسفة الوسيطية : ابن جبيرول ( ١٠٢١ ـ ١٠٥٨ تقريباً ) الذي سماه اللاتين فيما بعد أفيسامبرون أو أفيسبرون [ ابن سينا الصغير ] Avicembron, Avicebron وهو كاتب لمؤلف اسمه « ينبوع الحياة » مشبع بالأفلاطونية . ثم موسى بن ميمون ( ١١٣٥ ـ ١٢٠٤ ) ، المسمى ميمونيد : ولد في قرطبة ، وكتب « دليل الحائرين » الذي هو خلاصة في اللاهوت الأسكولي [ المدرسي ] اليهودي ، مستوحى من الأفلاطونية الحديثة والأرسطية معاً . وقد كان لابن ميمون تأثير ضخم في المفكرين المسيحيين ، وبخاصة في القديس توما الأكويني الذي يذكره باسم « الحَبْر موسى » [ الرابي موسى ] .

## ٥ ـ جهد التمثل

وبهذا فان الفَوْرَة شبه المفاجئة لكثرة من الثروات ، غير المكتشفة حتى ذلك الحين ، راحت تفرض على معلمي الفنون كما على المعلمين في اللاهوت بذل جهد تمثلي كبير . وهو أمرٌ لن يقصرّوا فيه أبداً . فمنذ سنة ١٢٥٠ تقريباً ، وبعد نصف قرن من التلمس والبحث ، حدث ازدهار بديع . وهكذا فقد ظهرت في ذلك الحين التوليفات العقائدية الرئيسية التي جعلت من القرن الثالث عشر عصراً فلسفياً كبيراً . لقد كانت تلك الحقبة خصبة جداً ، بل وحتى مُثْقَلَة ، بحيث سوف يستحيل علينا هنا منذ الآن فصاعداً ذكر كل الأسماء التي تستحق أن تذكر . ولذا فاننا سنقصر انتباهنا على أكبر الاعلام.

على الصعيد الجغرافي ، هناك مركزان للنشاط الفكري الكبير يفرضان نفسيهما : أوكسفورد وباريس . تتميز جامعة أوكسفورد بتفضيلها لعلوم الطبيعة . أما جامعة باريس ، فتمشياً مع العرف الموروث عن ابيلار ، فضلت الإتجاه نحو الدراسات في المنطق .

وبصدد الفلسفة واللاهوت ، ففي باريس جرت الحفلة الفكرية المهمة . ولنحذر جيداً أن نرى في ذلك ظاهرة فرنسية محصورة . فالمعلمون الكبار الذين زينوا الجامعة الباريسية خلال القرن الثالث عشرهم ، بالعكس ، أغراب عن مملكة فرنسا . ولكن جامعة باريس كانت حينذاك مؤسسة للمسيحية : ففي باريس ، كما قيل أحياناً ، كان خبز أوروبا ينضج .

سيكون تصميم دراستنا هذه بسيطاً : فنحن سنبدأ رحلتنا في القرن الثالث عشر انطلاقاً من أوكسفورد. ولسوف نتوقف بعدئذ عند ثلاثة مفكرين صنعوا مجد جامعة باريس وكانت أسماؤهم رمزاً لثلاثة تيارات فلسفية كبرى في القرن الثالث عشر: القديس بونافنتورا ، والقديس توما الأكويني ،وسيجير دي برابان. ثم سنختتم القول أخيراً بالإشارة الى الوجه الأصيل لريمون لول .

## ٢ ـ معلمو أوكسفورد

وُسِمت بدايات جامعة أوكسفورد بطابع شخصية قوية هي شخصية روبير غروستيت R.Grossetête ( ١١٧٥ تقـ - ١٢٥٣ ) . « انه رأس كبير حقاً ولكن روحه مرهفة » ، بذا كان يلقبه معاصروه . شغل روبير ، وعلى التوالي ، المناصب التالية : عميد جامعة أوكسفورد ، ثم رئيس المشرفين على مركز الدراسات الفرنسيسكاني في تلك المدينة ثم أسقف لِنْكولن. كان عالماً متبحراً يعرف اليونانية كفاية ـ وهذا شيء نادر جداً في ذلك العصر ـ حتى أنه ترجم منها « الأخلاق الى نيقوماخس » ، ودنيس المنتحل ، ويوحنا الدمشقي .

وكان فضوله العلمي كبيراً . فدفعه ذلك صوب كتب المناظر

( أو الرسائل في البصريات ) للمؤلفين العرب . وقد عرف كيف يستنتج منها عناصر نظرية أصيلة في نشوء الكون يلعب النور فيها دوراً رئيسياً . ولكن روبير غروستيت استشف بخاصة أهمية الفوائد التي يمكن أن تؤديها الرياضيات في بناء العلوم الفيزيائية ، فقال : « هناك فائدة فائقة في النظر الى الخطوط والزوايا والأشكال ، وبدون ذلك تستحيل معرفة فلسفة الطبيعة » .

والطريف في الأمر أن هذا الرجل المنفتح جداً ، يبدو في اللاهوت أقرب الى المحافظة . فقد كان قاسياً في حكمه على « المُحْدَثين الذين يجهدون ، بعمى وبعجرفة غريبَيْنْ ، لجعل أرسطو المارق [ الهرطوقي ] كاثوليكيًّا » . ثم يرسل روبير اليهم انذاراً هو : « أن يحذروا من الخطأ ومن أن يصبحوا ، وهم يحاولون جعل أرسطو كاثوليكياً ، هراطقة » .

روجر بيكون (١٢١٠/ ١٢١٤ - ١٢٩٢ تق.) : مواطن وتلميذ لروبير غروستيت . تتبع لدروس هذا الأخير في أوكسفورد ، كما تعلم أيضاً على المعلمين الباريسيين[1] . ولكن هؤلاء ، في نظره ، جاهلون بالعلوم الطبيعية بمقدار ما اعتبر معلمي اكسفورد عالمين بها . ويبدو أن معلماً واحداً فقط حاز رضاه هو بيار دي ماريكور / Maricour فسماه « معلم التجارب » . ويرى بيكون ، مع روبير غروستيت ، أن « كل علم يتطلب الرياضيات » . وكان يميل ، مثل

(١) غيَّر جونو ، في الطبعة الجديدة ، هذا النص . فكتب :

لم يعلِّم قطّ في أوكسفورد . ومع ذلك فإنه يعود فكرياً إلى تلك الجامعة الفتيّة . وقد أبْدَى أكبر الإعجاب بِروبير غروستيت وآدم مارش Marsh.

. صحيح أنه تردد على المعلمين الباريسيين ، لكن هؤلاء بدوا له جاهلين بالعلوم الطبيعية . . .

بيار دي ماريكور ، الى التجربة ويتذوقها . بل ويبدو أن تعبير « العلم التجريبي » scientia experimentalis ظهر لأول مرة في مؤلفاته . ففي الواقع يوجد منهجان للمعرفة : بالبرهان ، وبالتجريب . لهذا الأخير ميزة على الأول مثلثة : فالتجربة تولّد يقيناً يبعد كل نوع من الشك . ثم هي توصل الى نتائج لا يمكن للبرهنة وحدها أن توصل اليها . وأخيراً انها تمكّن حتماً من معرفة الماضي والحاضر والمستقبل ، ومن بناء آلات مدهشة : مصابيح دائمة ، سفن بدون مجذّفين وبلا أشرعة ، عربات تتحرك من تلقاء نفسها ، آلات طائرة ، الخ .

ولنحذر من المفارقات التاريخية ، فمن بين منافع العلم التجريبي ، يذكر روجر بيكون ، نتائج علم التنجيم والخيمياء والسحر . لكن هذا العلم التجريبي الذي يقرّظه بيكون كثيراً ليس هو بالنسبة اليه العلم الأسمى : « فالعلم الوحيد الذي يتحكم بالعلوم الأخرى هو اللاهوت ». وأخيراً يرى بيكون في تاريخ الفلسفة ضموراً وطمساً أكثر مما هو ازدهار. ففي بداية الإنسانية كشف الله الحكمة كاملة لآدم وللبطاركة . ثم أصاب الحكمة أول كسوف أيام نمرود، وزرادشت، وميركور ترسمجيست، واسكولاب، وأبولون، وبالاختصار أيام كل الذين تنطحوا لأن يجعلوا من أنفسهم آلهة. وأعاد سليمان ألَق الحكمة ، ولكنها كسفت بعده مرة اخرى. ثم عاد اليها سناؤها على يد الفلاسفة اليونان ـ وأرسطو خصوصاً ـ الذين هم تلاميذ العبرانيين . وبهذا المنظور « فلا توجد إلا حكمة واحدة كاملة ، هي الحكمة الموجودة في الكتب المقدسة » .

لهذا ، ومن أجل الوصول مرة جديدة الى تلك الحكمة الوحيدة ، يرسم روجر بيكون ، دونما تعب ولا كلل ، برامجَ للدراسات . فهو ، أولا ، يوصي بمعرفة اللغات إذ يقول : « يتوجب على اللاتين أن يمروا بذاك الباب من المعرفة ، الأول من بين سائر

الأبـواب ، وخصوصـاً لأن لغتهـم اشتقـت بكاملهـا تقريبـاً من المصطلحات الأجنبية ، ولأنهم ، في اللاهـوت كما في الفلسفـة ، لا يملكون نصوصاً في محاضراتهم إلا الكتب الموضوعة أصلاً بالعبرية ، وباليونانية ، وبالعربية ». أما علوم الطبيعة فليست غايتها النهائية بناء تلك الآلات المدهشة التي أشرنا اليها أعـلاه . فهـذه العلـوم ، هي أيضاً ، يجب أن تستخدم لتوضيح معنـى الكتـاب المقـدس ، ولحـلّ المشكلات التي يطرحها ذلك الكتاب . فعلم الفلك ، مثـلاً ، يتيح تبديد كل الشكوك التي تحوم حول تعيين التاريخ الصحيح ليوم الآلام ولتاريخ عيد الفصح.

هذا الرجل ذو المثال العلمي المتشدد الى ذاك الحد، يبدو بكل سهولة قاسياً في نظر الذين يرضيهم الجهد القليل . ولم يحابِ روجر بيكون معـاصريه .

فالكسندر دي هاليس de Halès[ الهاليسي ] والبير الكبير وآخرون غيرهما أصابتهم منـه بعض الانتقـادات الحـادة . وبالمقابـل ، يبـدو معاصرو بيكون مرتابين فيه ، فالقوا عليه الشبهة الى حد ما . والفترة الوحيدة التي شعر فيها حقاً بحرية التصرف هي فترة تبوء المحسن اليه ، غي فولك G.Foulque ( ١٢٦٥ ـ ١٢٦٨ ) ، السدة البابوية تحت اسم كليمان الرابع . وهكذا فان كتبه الكبرى : « الكتاب الأكبر » ، و« الكتاب الأصغر » ، و« الكتـاب الثالـث » تعـود لذاك التـاريخ . وبعدئذٍ وضع « خلاصـة الفلسفـة » حوالي سنـة ١٢٧١ ـ ١٢٧٦ ، و« خلاصة اللاهوت » حوالي سنة ١٢٩٢.

لم يتْبَع روجر باكون أحد من النـاس . فهـل جاء مبـكراً أم متأخراً ؟ وبعد أيضاً فانـه لم يكن أبـداً صاحـب مدرسـة . ولـكن عصرنا ، المغرم بعلم تخيل المستقبل ، يستلطف بالطبع تلك العبقرية

الشبه نبوية التي تبدو وكأنها عاشت أحلام عصرنا هذا نفسه واستشفت منجزاته الخاصة.

## ٣ ـ القديس بونافنتورا

ولد القديس بونافنتورا قرب فيترب Viterbe [١] بايطاليا سنة ١٢٢١. وبعد أن درس الفنون الحرة في باريس (١٢٣٦ ـ ١٢٤٣)، انخرط في السلك الفرنسيسكاني سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤. فوجد في ذلك السلك معلمينْ في اللاهوت إكتسبا شهرة كبرى هما: الكسندر دي هاليس (ت ١٢٤٥) وجان دي لا روشيل (ت ١٢٤٥). وبعد أن أصبح بونافنتورا، هو أيضاً، معلماً، درس اللاهوت في باريس من ١٢٤٨ الى ١٢٥٥. ثم [٢]، في سنة ١٢٥٧، أنتُخِب قيّماً عاماً لسلكه؛ الأمر الذي وضع حدا لمهنته الجامعية. في ٣ حزيران سنة ١٢٧٣ رُفع الى مرتبة كاردينال ـ أسقف في البانو. مات حوالي نهاية مجمع ليون المسكوني في ١٥ تموز سنة ١٢٧٤. من مؤلفات بونافنتورا الكثيرة يمكن أن نذكر هنا العناوين التالية: كتاب شرح «الحِكَم» (١٢٥٠ ـ ١٢٥٢)، و«بريفيلوكيوم» Breviloquium (١٢٥٤ ـ ١٢٥٧)، و«مسار الفكر نحو الله» (١٢٥٩ ـ ١٢٦٠)، و«محاضرات حول «الاكزاميرون»» (١٢٧٣).

وبونافنتورا قرأ أرسطو، فهو يستشهد به بكثرة ـ أكثر من الف مرة بحسب ما عدوا ـ في كتابه شرح «الحِكَم». ومع ذلك فهو يضع أفلاطون فوق ارسطو، لأنه اذا كان أرسطو قد تكلم لغة العلم فان

---

(١) في الطبعة الجديدة: وُلد في بانيو ريجيو Bagnoregio

(٢) في ط ٣: من ١٢٥٤ الى ١٢٥٧. لكنه انتخِب...

افلاطون ، عندما أكد على الأفكار ، تكلم لغة الحكمة . بل وهناك واحد آخر أحسن عملاً أيضاً ، انه القديس أوغسطينس اذ عرف هذا كيف يتكلم اللغتين معاً : لغة الحكمة ولغة العلم.

ولمن يريد الدخول الى فكر القديس بونافنتورا ليس هناك من نصيحة تعطى أفضل من قراءة وتمعّن كتابه « مسار الفكر نحو الله » . ذاك ان هذا الكتاب الصغير هو ، كما قال ناشره الجديد ، « عملٌ فرانسيسكانيٍ يعيد كتابة « المأدبة » [ لأفلاطون ] بحرية تامة » ( هـ. دوميري ) . فالالهام الذي أطلق من شفاه « بوفيريلو Poverello « نشيد المخلوقات » المدهش نلقاه موجوداً في عدة صفحات من « المسار » هذا . وقد ألف بونا فنتورا ذاك الكتاب سنة ١٢٥٩ على جبل الفرنا Alverne ، في المكان عينه الذي كان « مرشده ومعلمه » ، فرانسوا الأسيزي ، قد رأى المصلوب الإلهي على صورة ملاك [ سيرافيم ] . وترمز أجنحة ذاك الملاك الستة الى الدرجات الست التي يتوجب على الروح اجتيازها في سيرها نحو الله.

ينطق المسار الذي رسمه بونافنتورا من الخارج ( الأشياء المحسوسة ) الى الداخل ( النفس ) ، ومن الداخل الى المتسامي ( الله ) . والأشياء المحسوسة هي « آثار » الله ؛ والنفس هي « صورة » الله . بيد أنه يجب تجاوز الآثار والصورة معاً لبلوغ الله في ذاته . وهذا المسار لن يكون جديراً بالانسان إذا كان لا يدعوه الى التجاوز ، واذا كانت نهاية السفر غير قائمة فوق الانسان . ويوضح بونافنتورا أن « الصلاة هي الأمّ والنبع لتجاوز ذاتنا » .

العالم والنفس والله ، تلك هي المراتب الثلاث الكبرى في الرحلة . وكل واحدة من تلك المراتب تتضمن بدورها درجتين . إذ يمكن تأمل الله من خلال آثاره ( الدرجة الأولى ) أو في آثاره

( الدرجة الثانية ) ؛ من خلال صورته ( الدرجة الثالثة ) ، أو في صورته ( الدرجة الرابعة ) ؛ من حيث هو كائن ( الدرجة الخامسة ) أو من حيث هو خَيرْ( الدرجة السادسة ) .

وأثناء الطريق ، يعدد بونافنتورا الأدلة الكلاسيكية على وجود الله . فبعضها ينطلق من العالم الخارجي ، تمشياً مع كلمة القديس بولس : « ما في الله غير منظور . . . يظهر للعقل من خلال المخلوقات » ( الى الرومانيين ١، ٢٠ ) . أما الأدلة الأخرى ، المستوحاة من أوغسطين ، فتنطلق من النفس : ان ذاكرتنا تكشف أزلية الله ، وعقلنا يدل على حقيقة الله ، وارادتنا تكشف طيبته . ولكن بونافنتورا لا يهتم مطلقاً باعطاء هذه الأدلة ـ وهو بعد لا يستعمل مطلقاً تلك الكلمة ـ بناءً تقنياً . فالعالم ، لمن يعرف كيف يراه ، هو مرآة يظهر الله فيها ، اذ ، بالنسبة الى الله ، « كل المخلوقات هي كظلّ ، وكصدى وصورة » . ومع ذلك فما يُرى هو قليل ـ بل معدوم ـ في مرآة الخلائق إذا لم تكن مرآة النفس مجلوة ومطهرة بصورة مسبقة . وبالمقابل ، فاذا تم ذاك التطهير يصبح الجمال واللذة الجمالية الطريقين اللذين يوصلان الى الله . وتحت الجمال يكتشف القديس بونافنتورا العدد: « ليس الجمال سوى معادلة أرقام » . والأصل الأكثر احتمالا لتلك الفيثاغورية هو ، كمصدر الأفلاطونية التي تطبع كتاب « المسار » ، عائد الى القديس أوغسطين .

ليس كتاب « المسار » رسالة مطولة في الفلسفة ، وليس هو أيضاً مجرد تحريض . انه مزيج لا يعرّف من البحث النظري البارع ومن الورع الديني . وابتداء من الدرجة الرابعة ، يصرح الكاتب بأن متابعة الصعود غير ممكنة بدون نعمة يسوع المسيح وأن الأغمر يصبح عندها أكثر تعلقاً بتجربة في القلب أكثر مما هو تطبيق للعقل . وفي الدرجة الخامسة ، لم يتوان بونا فنتورا عن اللجوء الى عبارة منبعها

« كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً » ، وكان آلن دي ليل قد شرحها شرحاً واسعاً، وهي أن الله « هو نظير دائرة معقولة مركزها في كل مكان وكُرتها ليست في أي مكان » . ثم أنه يستعير لغة أرسطو عندما يقول ان الله هو « فعل محض » . لكن افلاطون هو الذي يفوز في النهاية ، إذ ما بعد الكائن ( الدرجة الخامسة ) يضع القديس بونا فنتورا الخير ( الدرجة السادسة ) . وذاك هو أيضاً الحد الأعلى في الجدلية الأفلاطونية إذ يقول أفلوطين : « يجب الصعود نحو الخير ؛ فإليه هو كل نفس تشتاق » . وقد سبق لأفلاطون نفسه أن قال في الكتاب السادس من « الجمهورية » ( ٥٠٩ ب ) : « ان الخير هو فيما بعد الكائن ، وهو يتجاوز الكائن بالكرامة وبالسلطة » .

ويعترف بونا فنتورا أن الكائن هو اسم الهي ، وأن فيه توجد صفات الله : الخلود ، البساطة ، العقل الخالص ، الكمال ، الوحدة . ومع ذلك فان تأمل الخير ارفع من تأمل الكائن . وتقوم بين الأول والثاني المسافة كلها التي تفصل الظهور عند موسى عنه لدى المسيح ، فالله قد ظهر لموسى ككائن : « أنا هو الكائن » ( الخروج ، ٣ : ١٤ ) . وبالمسيح فقد ظهر الله على أنه خير ( لوقا ، ١٨ : ١٩ ) . وتأمل الكائن يؤدي بنا الى وحدة الطبيعة الإلهية ؛ أما تأمل الخير فيسير بنا الى ثالوثية الأقانيم .

ولكي يثبت هذه النقطة الأخيرة لجأ بونافنتورا الى كتابين ، معاً هما الـ « بروسلوجيون » للقديس انسيلم ، و« الثالوث » لريشار دي سان فكتور . وهكذا قال بونافنتورا : « ان الخير المطلق هو ذاك الذي لا يمكن أن نتصور أفضل منه . ومثل تلك الواقعة لا يمكن أن يُظن انها غير موجودة ، لأن الوجود هو أفضل من عدم الوجود » . لقد تعرفنا على البرهان الانسلمي . ثم يتابع بونا فنتورا : يُعرَف الخير بقابليته للانتشار ، فهو « ينتشر من نفسه وبنفسه » . والخير لن يكون خيراً إذا

لم يتدفق. فيقال أنه ينتشر في المخلوقات، وهذا حقيقي. ولكن لا توجد هنا إلا « نقطة صغيرة جداً بالنسبة الى اتساع الطيبة الأبدية ». فوحدها ثالوثية الأقانيم ، الأقانيم المتساوية ومن نفس الجوهر ، يمكن أن تروي ظمأ الخير الى الانتشار : « إذا لم يكن موجوداً في الله . . . الآب والابن والروح القدس ، فلن يكون الله هو الخير المطلق ، لأنه عندئذٍ لن يفصح عن ذاته كاملة ». وهكذا ، في رأي بونا فنتورا ، يصبح التثليث ضرورياً . ثم يضيف بعد ذلك قوله : « إلا أنه ، في ذاك التأمل ، إحذر من الإعتقاد بانك تدرك ما لا يُدرَك ».

ويبقى ذاك السر الإلهي كاملاً، فليست القضية قضية اكراهه على الدخول في حدود عقلنا بل بالعكس يجب علينا أن نخرج من ذاتنا للدخول فيه . وذلك هو الإنجذاب ، النهاية الأخيرة في المطاف ، الراحة في الله . وعلى مثال الله ، الذي « استراح » بعد عمل الستة أيام ، تتوق النفس التي قطعت درجات المسار الست الى الراحة . انها فعلا الراحة ، لأن أية ملكة من الملكات التي ساعدتنا على اجتياز الدرجات الست لا تستطيع هنا أن تؤمن أقل خدمة . وهكذا يتوجب علينا ، من أجل هذا الإجتياز الأخير ، ترك « كل عمليات العقل ، ثم نقل وتحويل مركز عواطفنا الى الله بصورة كاملة ». فالكلمة الأخيرة ليست اذن للعلم ، بل هي للحب . وبذلك نفهم أننا باتباعنا حتى النهاية كتاب بونا فنتورا « المسار » نكون قد خرجنا من حدود الفلسفة . والوقت الذي استعملناه لذلك الاجتياز يحرمنا من فرصة اعطاء المعلمين الآخرين من المدرسة الفرانسيسكانية المكان الذي يستحقونه.

ومع ذلك فلن نسعى هنا الى تعريف القاسم المشترك بين مختلف ممثلي تلك المدرسة ، إلا أنه تجب الاشارة الى أن المعلمين الفرنسيسكانيين دافعوا بعطف وتفضيل عن النظرية المسماة :

« الإشراق الإلهي » . فالله بحسب هذه الأطروحة ماثل مثولاً قوياً في نفسنا ، ويضيء نوره مباشرةً عقلنا . بذلك نجد هنا الفكرة الأوغسطينية عن « المعلم الداخلي » . ثم اننا نستشعر هنا نظرية باسكال عن « الله المحسوس بالقلب » ، ونظرية مالبرانش عن « الرؤيا في الله » . ولكنا نبقى معها بعيدين عن العالم التومائي الذي ينبغي الآن علينا مواجهته.

## ٤ ـ القديس البير الكبير والقديس توما الأكويني

رأينا تأثير أرسطو يترسخ بفضل بونا فنتورا والمدرسة الفرنسيسكانية . ثم أصبح ذاك التأثير أكثر فعالية عند المعلمين الدومينيكيين.

وهنا أيضاً سوف يتوجب علينا الاكتفاء بتفحص فكرِ شخصٍ فقط من أولئك المعلمين ، وأكثرهم تمثيلاً للجميع ، وهو القديس توما الأكويني . ولكنه سيكون من الجور اغفال الإشارة الى أن دومينيكياً آخر سبق له ، قبل توما الأكويني ، أن فتح أبواب الفلسفة المشائية وهو القديس البير الكبير ( ١٢٠٦ تقريباً ـ ١٢٨٠ ) . بل وكان المعلم البير أيضاً أول من اكتشف ، بين مستمعيه في كولونيا ، عبقرية توما الأكويني المبكّرة .

وبالتأكيد ، لم يحقق البير الكبير توليفة كل المواد الأولية التي جمعها بجهده الذي لا يكل . وكما يقول جيلسون : « لقد انكب البير على كل العارف اليونانية ـ العربية بشغف بهيج لعملاق منشرح الصدر . . . لقد كان في حالته تلك الكثير من النزعة للتجميع أو الاتجاه « البانتا غرويلي » . انما يجب الاسراع بالقول ، بعد أن لاحظنا أن البير فتح الأبواب أمام أرسطو ، أنه بعمله هذا لم يقفلها بوجه عدة تأثيرات عديدة اخرى تحتل فيها الافلاطونية الجديدة لدنيس المنحول

وللعرب المركز المرموق.

كان الهدف الذي حدده البير لنفسه هو إيصال الثروات التي جمعها الفلاسفة اليونان والعرب واليهود إلى اللاتينيين . ولكن هذا القارئ الكبير كان أيضاً ملاحِظاً كبيراً . فلم يتوان بفضل خبراته الشخصية عن إتمام أو تصحيح المعلومات التي قدمها له أرسطو ، وخصوصاً في مجال علم الحيوان . وهذا المراق للملاحظة عنده مع هذا التقدير للتجربة أكسبا البير شهرته كخبير في العلوم الخفية . وكتاب « البير الكبير » الذي شاع طويلاً والذي تكلم عنه جيراردي نرفال في كتابه « يد المجد » ، كان مجموعة من الوصفات السحرية .

يتضمن الانتاج الضخم الذي تركه البير الكبير واحداً وعشرين مجلداً من القطع الكبير ، وربما هو إنتاج لم يدرس بالمقدار الذي يستحقه . فقد اعتاد مؤرخو التومائية أن يعتبروا ذلك الانتاج كمشروع أو كمخطط للتوليفة التي حققها القديس توما الاكويني . وفي هذا من غير شك قصر نظر ، لأن فكر البير الكبير كان يحمل من البذور أكثر مما أنبتته التومائية . وحتى فيما بعد التومائية يبدو تأثير القديس البير مستمراً عند الصوفيين الرينانيين . ومع ذلك فإننا لا نغلط عندما نعتبر أن أجمل عنوان مجد للمعلم البير هو أنه أتاح وأعدّ مؤلفات توما الأكويني .

ولد توما سنة ١٢٢٤ أو سنة ١٢٢٥ . هو ابن لاندولف الأكويني ، سيّد روكاسيكا [ الصخرة الصَّلْدة ] الواقعة في مملكة نابولي . وربما كانت عائلته تحلم بأنه قد يتقلد يوماً الرئاسة الأسقفية في دير مونته كسينو Mont Cassin الغني . في سنة ١٢٣٠ ، عهد بتوما الصغير ، وعمره ٥ سنوات ، إلى الأب الراعي لتلك الرهبانية ، وهو خاله سنيبالدي Sinnibaldi . وفي ذاك المكان تعلم اللاهوتي المقبل مبادئ الثقافة . وفي سنة ١٢٣٦ أو ١٢٣٩ وصل توما إلى كلية

الفنون في جامعة نابولي الفتية ، حيث أتيح له الاتصال الأول بالأرسطوية . ولكنه ، في سنة ١٢٤٣ أو سنة ١٢٤٤ ، اتخذ قراراً قضى فيه على الأحلام الجميلة لعائلته : إذ لبس الثوب الرهباني الدومينيكي . اتجاه حاسم : أتراه كان سيصبح ما أصبح عليه لو أنه اتبع الطريق التي رسمها له أهله ؟ يومئذ لم يعد العصر عصر القديس أنسيلم . ولكي يمكن لعب دور في الحياة الفكرية فإن الثوب الأبيض للأخوان الواعظين كان السبيل الأضمن من الصولجان الديري .

ومن سنة ١٢٤٨ إلى سنة ١٢٥٢ درس توما الأكويني ، في كولونيا ، تحت إشراف البير الكبير . وفي سنة ١٢٥٢ وصل إلى باريس . وفي سنة ١٢٥٧ ، وبذات الوقت مع القديس بونا فنتورا ، فقد قُبِل فيها رسمياً ضمن معلمي اللاهوت في الجامعة . وبعدئذٍ أصبح التعليم شغله الوحيد فانصرف إليه حتى سنة ١٢٥٩ في باريس . ومن سنة ١٢٥٩ إلى سنة ١٢٦٩ رافق في إيطاليا البلاط البابوي . ومن سنة ١٢٦٩ إلى ١٢٧٢ عاد يعلم من جديد في باريس . وفي سنة ١٢٧٢ رجع إلى نابولي . مات سنة ١٢٧٤ في ٧ آذار فيما كان ذاهباً إلى مجمع ليون .

وإنتاج توما الأكويني يمكن أن ينقسم إلى خمس فئات من الكتابات : ١ ـ شروحات على الأسفار المقدسة ؛ ٢ ـ الشروحات الفلسفية أو اللاهوتية [ حول كتاب « الحِكَمْ » للومبار ( ١٢٥٤ ـ ١٢٥٦ ) ، حول « الكتيّبات اللاهوتية » لبويسيوس ( ١٢٥٧ ـ ١٢٥٨ ) ، حول « الأسماء الإلهية » لـ دنيس المنحول ( ١٢٦٠ ) ، حول « كتاب العلل » ( ١٢٧١ ـ ١٢٧٢ ) ، حول أغلب كتب المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة لأرسطو ( ١٢٦٦ ـ ١٢٧٤ ) ] ؛ ٣ ـ كتابات « المسائل المتنازع عليها » و« المسائل المتفرقة » ؛ ٤ ـ « كتيبات » حول مختلف المواضيع [ مثلاً : « في الوجود والماهية » ( ١٢٥٠ ـ ١٢٥٦ ) ،

ثم « في خلود العالم » ( ١٢٧٠ ) ، الخ ] ؛ ٥ ـ الخلاصتان وهما « الرّد على الخوارج » ( ١٢٥٩ ـ ١٢٦٤ ) ، و« الخلاصة اللاهوتية » ( ١٢٦٦ ـ ١٢٧٤ ) .

سيكون ادعاء وعملاً بلا طائل تنظيم لائحة شرف وتقدير لمختلف كتابات القديس توما . ويُنصح من يرغب بالاتصال بهذا المفكر الموهوب ، إن عجز عن قراءة كل انتاجه ، الاكتفاء بقراءة « الردّ على الخوارج » ثم « الخلاصة اللاهوتية » . وهذا رغم أن هذه الأخيرة قد كتبت ، كما يقول صاحبها ، من أجل المبتدئين . ولكن القاريء الحديث لن يصاب بمفاجأة طفيفة حينما يرى كم يفترض القديس توما من المعارف عند مبتدئيه هؤلاء .

يقرّ المؤرخون بأنه ليس يسيراً التحديد بدقة لمقدار أصالة القديس توما بالنسبة إلى سابقيه المباشرين . وعندما يُعرف هؤلاء بصورة أفضل سيمكن بدون شك التبين بوضوح أكبر مقدار ما تدين به التوليفة التومائية ، ليس فقط تجاه البير الكبير ، بل تجاه بونا فنتورا ، وتجاه الكسندر دي هاليس ، وتجاه غيليوم دوفرني d'Auvergne ( ت ١٢٤٩ ) القريب جداً أيضاً من رجال القرن الثاني عشر والمنفتح كلية على كل المسائل الكبرى للقرن الجديد . وعلى كل حال ، فليس من المشكوك فيه أن القديس توما برز بنظر معاصريه كمجدد . فقد كتب غييوم دي توكو ، مؤرخ سيرته ، بهذا الصدد يقول : « كان الأخ توما يطرح في محاضراته مسائل جديدة ، ويكتشف مناهج جديدة ، ويستعمل شبكات جديدة من البراهين » . وقد لا يمكن أن نترجم بإلحاح أكبر من هذا القول لِ توكو عن ذلك الإحساس بالجدة الذي تركته في زمانها تعاليم توما الأكويني .

يحتل القديس توما في تاريخ الفلسفة الوسيطية ، بدون منازع ، مكاناً من المرتبة الأولى . وهذا مع أنه لم يكتب كتاباً واحداً في الفلسفة

المحضة ، بالمعنى الذي نعطيه عادة لهذا اللفظ . فحتى كتابه « الردّ على الخوارج » ، والمخصص لأناس لا يأخذون بسلطة الكتاب المقدسة المسيحية ، هو مؤلف لاهوتي ؛ وإن في تسميته أحياناً باسم « الخلاصة الفلسفية » لتجاوز مسرف . ولكن اللاهوت بالنسبة للقديس توما هو علم حقاً ؛ وبهذا المعنى يوجد نمطان من العلوم . الأولى تنطلق من المبادئ البديهية بذاتها : ومن هذا النمط الحساب والهندسة . وتنطلق العلوم الأخرى من المبادئ التي لا تظهر بداهتها إلا في ضوء علم أعلى : وهكذا فإن علم المنظور ينطلق من مبادئ معروفة في علم الهندسة ، والموسيقى من مبادئ معروفة بفضل الحساب . ووفقاً لهذا الشكل الأخير يعتبر اللاهوت علماً . ذلك أن مبادئ اللاهوت لا يُستطاع إثباتها حتى في اللاهوت نفسه ، إنها مبادئ بديهية بالنسبة إلى الله الذي يمتلك وحده العلم الحق . ومن العلم الإلهي يتلقى المؤمن الاتصال بها عن طريق هبة الإيمان . وإذن فمبادئ اللاهوت هذه هي ما يسمى بـ « بنود الإيمان » . حتى إذا امتلك اللاهوتي تلك المبادئ ، أمكنه بناء علم شبيه بتلك العلوم التي هي من النمط الثاني الذي تكلمنا عنه ، حيث العقل يعمل بكل صرامة وبكل دقة .

أعطى القديس توما العقل ، في تكوين المعرفة اللاهوتية ، دوراً كبيراً . ولكنه يعرف أنه يجب أن لا يطلب إلى العقل إعطاء ما لا يستطيع . ففي كتابه « الردّ على الخوارج » المكتوب ، حسب ما هو معتقد ، لخدمة المبشرين المسيحيين المرسلين إلى بلاد الإسلام ، يميز بين مجالين فيقول : « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقاً قدرة العقل البشري ، ومنها عقيدة التثليث . ويمكن لبعض الحقائق الأخرى أن تدرك عن طريق العقل الطبيعي ، ومنها وجود الله ، ووحدته ، الخ » .

ويعترف القديس توما « بأن بعض الفلاسفة المهديين بنور العقل الطبيعي ، عرفوا كيف يثبتون الحقائق من النوع الثاني ويبيّنونها : وإذن يمكن الاقتداء بهم . أما حقائق النوع الأول ، فخطأ وحماقة محاولة إقرارها بالعقل لأنها تتجاوز العقل . إلا أنه يمكن فقط إقناع الكافر بأن متاعبه ليست مما لا يمكن التغلب عليها ، وأن الاعتراضات التي يتقدم بها لا تفرض نفسها . فدحض اعتراضاتٍ من ذاك القبيل ، بحسب اعتبار القديس توما ، ممكن لأن « العقل الطبيعي لا يمكن أن يكون متعارضاً مع حقيقة الإيمان » ، فكلاً من العقل والإيمان مشتق من الحقيقة المطلقة نفسها التي هي الله .

يحمل الاتجاه الفلسفي عند توما الأكويني طابع العبقرية اللاتينية التي هي صديقة الوضوح . بل ويمكن القول أنه يحمل طابع العبقرية الإيطالية الميالة إلى الاجتهاد القانوني والبارعة في حل القضايا التشريعية . ففي التوليفة التومائية نجد أن حقوقَ العقل وواجباته ، بالنسبة إلى الإيمان ، محددةٌ بوضوح . ولكن ليس بإمكان العقل أن يحفظ مكانه ويقوم بدوره في تلك التوليفة ، إذا لم يكن ممتلكاً استقلالاً ذاتياً كافياً . ولهذا يستبعد توما الأكويني أطروحة « الإشراق الإلهي » المحببة إلى الفرنسيسكان ، كما يستبعد معها أيضاً أطروحة « العقل الوحيد » التي سندها العرب . ففي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية ، بحسب معتقد توما ، يكون استقلال العقل الإنساني منحرفاً في كثير منه أو قليل . فهو يرى « أنه من غير المحتمل أن لا يكون في النفس العاقلة مبدأ بموجبه تستطيع أن تُظهر فعاليتها الطبيعية ، فذاك ما يحصل إذا قبلنا بمبدأ وجود عقل فعال واحد ، سواء سميناه الله أم العقل » . ولذا فإن القديس توما ينادي بأن كل إنسان يمتلك عقلاً فعالاً خاصاً به . وهذا أمر يتعلق بكرامة الإنسان . إذ كيف يمكن أيضاً تعريف هذا الأخير بأنه « حيوان عاقل » إذا كان لا يمتلك في ذاته

وبصورة خاصة ما يجعله إنساناً ، ألا وهو العقل ؟

وبصورة أعمق ، فإن استقلالية العقل ترتكز على استقلالية الطبيعات [ الكائنات ] المخلوقة . وفي هذا يعارض القديس توما بوضوح بعض الاتجاهات في الفلسفة المسيحية - الاتجاهات التي سوف يدفعها مالبرانش إلى أبعد حد ممكن - والتي تهدف إلى إغراق كل سببية مخلوقة في قلب السببية الإلهية . ففي نظر توما الأكويني ، يضل أولئك الذين ينزعون عن المخلوق نشاطه الخاص لكي يعظموا ، بعملهم هذا ، الخالق : « فما ينقصونه من كمال المخلوقات ، حسب قوله ، ينقصونه من كمال الله بالذات » . لأن الله أراد أن يوصِّل الشبه به إلى مخلوقاته . فالتشبه بالله ، بالنسبة إلى مخلوق ما ، لا يعني فقط وجوده ، بل كونه هو بدوره سبباً . وليس في هذا أي تجديف ، ولا أي انتقاص من مجد الله . فالسببية في المخلوقات تشتق من السببية في الخالق . والعقل الفعال هو ، في كل منا ، « نور صادر من الله » .

بعد أن انطلقنا من مسألة طرائقية ، مسألة علاقات العقل بالإيمان ، وصلنا بدون أن نشعر إلى مسألة نفسانية العقل الفعال ، ثم إلى عقيدة الخلق التي تُدخلنا إلى قلب الماورائيات . من أجل إعداد عقيدة الخلق ، لم يستطع القديس توما الاتكال على مساعدة أرسطو فقط . ففكرة الخلق ، التوراتية أساساً ، غريبة عن الفيلسوف اليوناني ؛ وما يقوله القديس توما عن أرسطو يمجد أكبر التمجيد صفاته كميتافيزيقي . فالخلق لا يعرّف كما يعرّف حدث ما ، إذ ليس مهماً بالنسبة للفيلسوف أن يكون العالم محدثاً أم أزلياً . إنه في جميع الأحوال مخلوق . وهنا ، فعلاً ، لا يضيف الزمن شيئاً على القضية . أزلي أم لا ، فالعالم مخلوق . والقول بأن العالم مخلوق ، يعني القول بأن كل كائن فيه يستمد وجوده من الكائن الإلهي . لأن الله وحده يمتلك ، في ذاته ، الكينونة [ الوجود ] . . . بل إنه الكائن المستمر

بذاته ، الكائن الـذي ماهيتـه تقتضي وجـوده . وتلك هي « الحقيقـة السامية » التي كشفها الله لموسى عندما خاطبه : أنـا هو الكائـن » . ولكن هذا الإسم الذي يجل عن الوصف والـذي ألقـي إلى موسى في عليقة جبل حوريب هو ما يريد القديس توما كميتافيزيقي أن يجده في ضوء العقل . ولذا فهو يرسم خمس دروب تؤدي كلهـا إلى اكتشـاف وجود الله . لكل من تلك الطرق نقطة انطلاق مختلفـة : الحـركة ، العلـة الفاعلـة ، الإمـكان ، درجـات الـكمال ، النظـام أو غائية الكائنات . ولكن نقطة الوصول هي دائماً واحدة . وتسمى : الله . إنه لا متناه وواحد . وحده يوجد بذاته . وما عداه لا يوجد إلا به .

وها هي النتيجة الدينية لهذه الميتافيزيقا عن الكائن : الله حاضر في جميع الأشياء . « الله هو الكائن نفسه ، ذلك الكائن الذي ماهيته تتضمن وجوده ، ينتج عن ذلك أن الكائن المخلوق هو الفعل الخاص لله مثلما أن الاحتراق هو الفعل الخاص للنار . ولكن هذا المفعول ، الله يخلقه ليس فقط عندما تصبح الأشياء مكونـة بل وأيضـاً طالما هي محفوظة في الكائن مثلما أن النور يظل في الهواء بفعل الشمس طالما أن الهواء يبقى مُناراً . وبما أن الكينونة ( بالمعنى الدقيق للوجود ) هي من أخص وأعمـق ما في الأشياء . . . فإنـه ينتـج عن ذلك أن الله موجود في كل الأشياء ، وأن وجوده فيها قائم في الصميم » .

يتحرك القديس توما إذن على صعيد الكائن . والتفريق الواقعي بين ماهية الكائنات المخلوقة ووجودها ـ هذا التفريق الذي لم يجـده عند أرسطو والذي مهد له ابن سينا ـ أتاح له بنـاء عقيدة في الخلـق عميقة ومتماسكة . لكن أرسطو هو الذي قدم للقديس توما تفريقاً آخر كان بالحق أساسياً ، ذلك هو التفريق بين الفعل والقوة . يمُثل الكائن لنا بمظهرين : فتارة هو كمال محقق ، وهذا هو الفعل ؛ وطوراً قدرة على الكمال ، وهذه هي القـوة . فلنحـاول أن ندرك ، على الأقـل

باقتضاب ، ما يجب أن نفهم بذلك التمييز السابق .

هاك قطعة من الخشب . يستطيع النجار أن يجعل منها طاولة أو تمثالاً . فيقال أن الطاولة أو التمثال موجودة « بالقوة » في قطعة الخشب . أما إذا حقق النجار عمله ، فالطاولة والتمثال يصبحان عندئذ « بالفعل » . ولنأخذ مثالاً آخر . يذهب طفل إلى درسه الأول في الكمان . يوماً ما ، قد يمتلك الصبي لغاية الاتقان ذلك الفن الذي يستعد لدرسه . عندئذ سوف يصبح « عازف كمان بالفعل » . أما الآن فهو « عازف بالقوة » . ولا يقولن قائل أن في هذا لعب على الألفاظ : فالوجود « بالقوة » هو وجود بالواقع . إن قطعة الخشب لا يمكن أن تصبح عازفاً ، لا بالقوة ولا بالفعل . وهذه القدرة على الكمال بالنسبة إلى فن العازف ، القدرة التي يمتلكها الولد وتحرم منها قطعة الخشب ، هي شيء إيجابي تماماً ، إنها وجود فعلي ، ولكنها « وجود بالقوة » .

هناك مبدآن أساسيان يحكمان علاقات الفعل بالقوة : ١ ـ لا يستطيع أي كائن الانتقال من القوة إلى الفعل بدون تدخل كائن هو قبلاً في حالة الفعل ؛ ٢ ـ لا يتحدد الفعل ولا يتضاعف إلا إذا كان موجوداً داخل قوة . لهذين المبدأين عدة تطبيقات عملية لا نستطيع تعدادها كلها . إنما وعلى سبيل المثال ، سنبرهن كيف أن المبدأ الأول له استعماله في عقيدة المعرفة . أما المبدأ الثاني فهو ذو أهمية مطلقة إذ يمكن أن نجد فيه المحور الذي يدور حوله العالم الماورائي للقديس توما الأكويني .

وللتعرض للعقيدة التومائية حول المعرفة ، سننطلق من رسم شهير كان رافائيل قد صوره على جدار الفاتيكان ، هو مدرسة أثينا . في قلب هذا الرسم الجداري وضع رافائيل عملاقي الفلسفة القديمة : أفلاطون وأرسطو . وفي حين كان أفلاطون يرفع إصبعاً نحو السماء ( المكان المفترض للأفكار ) ، كان أرسطو يوجه يداً نحو الأرض .

وليس في هذا ، من غير شك ، إلا مجرد صورة شديدة الإيجاز ولكنها ، مع ذلك ، تفيدنا في موضوعنا هنا . إذ ليس لنا أن نصف هنا مواقف كل من أفلاطون وأرسطو بالدقة في التفريق الذي يمكن لمؤرخ الفلسفة اليونانية أن يفعله في هذا المجال . إنه ليكفينا أن نتصور الرأي الذي كان يمكن لمعاصري توما الأكويني أن يكونوه عن تلك الجدارية . ومن المحتمل أن هؤلاء رأوا فيها تلك الصورة المألوفة التي كانت تراودهم عندما كانوا يحاولون إعطاء تعريف للتناقض بين أفلاطون وأرسطو .

في ذلك الاختلاف ، اختار القديس توما اختياراً صريحاً أرسطو . لقد حظر على نفسه التفتيش عن الأفكار خارج حدود هذا العالم المحسوس . ومع أرسطو فقد آمن أن المصدر الوحيد لمعرفتنا ، وحتى أسماها درجة ، هو في الواقعة réalité المحسوسة . ولكن ، هناك في الأشياء المحسوسة عنصر معقول هو « الصورة » التي هي كالفكرة الإلهية متحققة ومتعيّنة في المادة . وإذن فحتى في الأشياء يوجد المعقول ، ولكنه معقول « بالقوة » . وعند ذلك يبرز الأول من المبدأين المشار إليهما أعلاه . ولكي يصبح هذا المعقول « بالقوة » معقولاً « بالفعل » ، يجب أن تتدخل ملكة ناشطة هي التي تسمى بالضبط « العقل الفعال » .

وفي الواقع فإن العقل الفعال لا يعمل مباشرة في الشيء بل في المعطيات المكتسبة سابقاً عن طريق المعرفة الحسية . وتتحقق هذه على مستويين : على مستوى الحس الخارجي بواسطة الإحساس ؛ وعلى مستوى الحس الداخلي بواسطة الصورة ( أو « الفانتاسم » ) التي تنشأ هي بدورها أيضاً انطلاقاً من الإحساس . فإذا عمل العقل الفعال في الصور أو ( الأوهام ) فإنه يستخرج منها ، إذا أمكن القول ، النواة المعقولة . وتلك النواة المعقولة ( أو الفكرة ) هي التي يتمثلها « العقل

المنفعل » .

ويقول ثاني المبدأين المذكورين أعلاه : « الفعل لا يُحَدَّد ولا يتضاعف إلا إذا إنقبل داخل قوة » . وهذا المبدأ يتيح إدراك الخطوط الأساسية لكل الهندسة المعمارية للعالَم التومائي . ففي القمة يوجد الله ، « الفعل المحض » ، الأحد اللامتناهي ، لأنه ليس محدوداً بأية قدرة . وفي أقصى الطرف المعاكس توجد المادة أو القوة المحضة . وما بين الإثنين كله يتألف من فعل ومن قوة . وفي حين أن الوجود ( الفعل ) في الله غير محدود بأية ماهية ( قوة ) ، فيوجد في كل مخلوق تركيب وتمييز فعليان من الماهية والوجود . فإذا كان هذا التركيب ( ماهية ـ وجود ) هو الوحيد ، يتكون لدينا الروح الخالص ( أو العقل الخالص ) أي الملاك . ولكن وحتى في مستوى الماهية بالذات ، يوجد تركيب آخر مقبول ذلك هو تركيب المادة ( القوة ) والصورة ( الفعل ) .

فلنغرِق ، كثيراً أو قليلاً ، الصورة في المادة وسنحصل على كامل التشكيلة من الكائنات الجسدية ، حيوانات ، ونباتات ، ومعادن . تلك هي النظرية التي أطلق عليها إسم المادة المتصوَّرة ( هيلومورفية ) : ومفادها أن كل كائن جسدي مؤلف من مادة ( هيولى ) ومن صورة ( مورفي ) . وفي أعلى درجات سلم الكائنات البدنية يوجد الإنسان ، المؤلف من روح ومن جسد . وعند الإنسان ، كما عند الحيوانات الأخرى ، تكون النفس « صورة الجسد » . ولكن تلك النفس تكون عند الإنسان متحررة ، نوعاً ما ، من عبوديات المادة لكي تستطيع البقاء بعد تحلل الجسد .

ثم إن علم الأخلاق التومائي هو أيضاً مستوحى من الأخلاقيات الأرسطوية . لقد حدد أرسطو للنشاط الإنساني غاية هي السعادة

[ الغبطة ] béatilude ، ووضع السعادة في الممارسة العليا للملكة البشرية العليا التي هي العقل . ومعروف أن العمل الأسمى للعقل هو التأمل الإلهي . تلك هي إذن السعادة : هي أن نتأمل الإلهي . يستعيد القديس توما هذه النظريات ، إلا أنه يدخل عليها تحويراً مهماً . فبالنسبة لأرسطو يجب أن تتحقق السعادة في حدود الوجود الأرضي ، أي في ظروف زائلة . ويجعل القديس توما تلك السعادة في متناول الجميع ، ولكنه يحتفظ بها للآخرة . فتلك السعادة ستكون عنده أيضاً تأمل الله بل ويسميها باللغة اللاهوتية « الرؤية الطوباوية » [ الرؤية السَّعادَوِيَّة ] .

ونرى هنا ـ ولكن الأمثلة تكثر ـ مقدار الحرية التي يكيف بها القديس توما بين مراميه وغاياته وبين فكر أرسطو . فهو يكنّ « للفيلسوف » الإعجاب الأكثر إخلاصاً ، ولكنه ليس بعالم آثار يقصر همه الوحيد على بعث ماض مجيد . انه يفكر لعصره باهتمام ثابت بأحداثه الراهنة ، بل وهناك في مشروعه هذا شيء من الثورية . ولم يخطئ معاصروه في فهم ذلك . وإذا كان بعض المعجبين بالقديس توما قد ارتأوا أن يجعلوا من التومائية مَذْخَراً مثالياً لجميع أنواع المذاهب المحافظة ، فإنهم يكونون بعملهم هذا قد احتفظوا بالكثير من الحرفية في عمله وما استطاعوا بالفعل اكتناه روحه .

## ٥ ـ سيجير دي برابان والرشدية اللاتينية

يقول ماندوني إن القديس توما كان بالنسبة لأرسطو « القاضي الشديد الرفق ، إنما المتجرد » . فَلْنُشَدِّدْ على الرفق ولنخفف الاستقلالية ، وعندئذ سنحصل على الحركة الفكرية التي أطلق عليها اسم الرشدية . حول دقة التسمية ثار النزاع : « إن الرشدية اللاتينية ، للقرن الثالث عشر ، هي من إنتاج خيال رينان » حسب ما

كتب م. ف. شتينبرغن . إلا أن التعبير البديل الذي يقترحه هذا ـ وهو « أرسطوطالية آخذة بالأفلاطونية المحدثة ، هرطقية أو راديكالية ، متأثرة في الوقت عينه بالرشدية وبالتومائية » ـ هو بالحقيقة تعبير طويل قليلاً . وكلمة « الرشدية » ، التي استعملها رجال القرن الثالث عشر قبل رينان ، تمتاز باقتضابها ، فلنستعملها إذن دون أن ننسى أنها غير كاملة .

سبق القول أن ابن رشد وضع أرسطو « في أعلى درجات التفوق الإنساني » . ثم اعتنق الرشديون موقفاً مماثلاً : حتى وصل بهم الأمر إلى الاعتقاد بأن عقيدة أرسطو كانت هي الفلسفة بالذات . أفكان أرسطو يرتضي هذه العبادة المفرطة لشخصه ، وهو الذي تنسب إليه الكلمة الشهيرة : « إني أكنّ صداقة لأفلاطون ، لكن صداقتي للحقيقة أكبر » ؟ لا شك أن القديس توما كان أقرب إلى روح أرسطو الحقة عندما كتب : « تهدف دراسة الفلسفة إلى معرفة ما هي الحقيقة لا إلى معرفة ما فكّر الناس » . وبالعكس من ذلك تماماً ، يعلن سيجير دي برابان [ البرابانتي ] أن التفلسف هو « البحث فقط عما فكر به الفلاسفة ، وبالأخص أرسطو ، حتى ولو صادف ان لم يتوافق فكر الفيلسوف [ أرسطو ] مع الحقيقة ، بلى وحتى إذا نقل إلينا الإلهام ، بخصوص النفس ، استنتاجات لا يستطيع العقل الطبيعي أن يثبتها » . ويضيف سيجير : التفلسف هو التفتيش عن فكر الفلاسفة لا عن الحقيقة . وكل الالتباس في الرشدية كائن في تلك الصياغات . وإذن يتوجب علينا بذل الجهد إذا أردنا الوصول من خلال الأقوال المتناقضة إلى فكر قائليها .

وأبرز الممثلين للرشدية في القرن الثالث عشر في جامعة باريس هم : سيجير البرابانتي ( ١٢٣٥ تقريباً / ١٢٨١ ـ ١٢٨٤ ) ، وبوئيس دي داسيا [ الداسياوي ] ، وبرنيه دي نيفيل de Nivelles

Bernier . وهؤلاء هم معلمون في كلية الفنون : ما كانوا يعلمون اللاهوت ، ولكن تعليمهم كان عادة يعدهم لذلك . وبالفعل كان تفضيلهم ينصب ، من بين النصوص التي كانوا يقرأون ويشرحون ، على كتابات أرسطو . وكما يحدث غالباً للأساتذة الذين ينكبون على مؤلف واحد بعينه ، فإنهم لم يعودوا يروا إلاّ من خلال أرسطو ، ولا يقسمون إلا به . كانت استنتاجات أرسطو ، في نقاط عدة ، تتناقض مع الإيمان المسيحي . وكان أولئك الرشديون يعرفون ذلك . إلا أن محبة أرسطو الشديدة لم تكن إلا لتحملهم على الذهاب حتى النهاية . وبذات الوقت ، كانوا يقولون عن أنفسهم أنهم مسيحيون . وليس من دليل ، على ما يبدو ، يدعو إلى الشك في إخلاص أقوالهم .

فهل كانوا يقولون بوجود حقيقتين : حقيقة دينية وحقيقة فلسفية ؟ بتعبير آخر ، هل أوجدوا ، كما أخذ عليهم أخصامهم ، نظرية الحقيقة المزدوجة ؟ يقيناً ، إنهم لم يقولوا شيئاً من هذا . بل بالعكس ، قالوا إن الحقيقة شيء والفلسفة شيء آخر غير الحقيقة . والاعتبار الذي ، بالنسبة إليهم ، يقترن « بالفلسفة » ليس بعيداً عن الاعتبار الذي يتعلق بـ « العلم » في نظر الكثيرين منا . وإذن فليس من نزاع ممكن بين العلم ( أو الفلسفة ) والإيمان عندما نفصل تماماً الواحد منهما عن الآخر بحيث لا يعود بينهما أية علاقة .

والمواقف الفلسفية التي وقفها سيجير والتي صدمت أكثر من غيرها اللاهوتيين ، في عصره ، هي : خلود العالم ، ووحدة « العقل الفعال » . وقد عرض البرابانتي أفكاره في كتبه التالية : « في خلود العالم » ، و« في العقل » ، و« كتاب السعادة » . فالعالم أبدي ، وفي هذا الأمر مفهوم مألوف لدى العقلية الهلينية ، لكنه غريب عن التراث اليهودي المسيحي . وهنا فإن سيجير لم يكتف باعتناقه لذلك المفهوم ، بل أضاف إليه تتمته الطبيعية وهي النظرية الحَلَقية

[ الدورية ] للزمن فيقول : « إن أي نوع لا يصل إلى الوجود دون أن يكون قد سبق له الوصول إلى ذلك الأمر فيما مضى ، وذاك بحيث أن الأنواع نفسها التي وجدت تعود وفقاً لحلقة ، وكذلك الآراء نفسها والقوانين نفسها والأديان نفسها . . . نقول هذا وفقاً لرأي الفيلسوف [ أرسطو ] ، ولكن دون أن نؤكد أن ذلك حقيقي » .

كان في ذلك ما يوجب الإثارة . لكن الذي أوجب إحداث لغط أكبر كان نظرية وحدة العقل . وبالرغم من أن المؤرخين ما يزالوا يتناقشون حول احتمال تطور جرى في فكر سيجير حول هذه النقطة ، يبدو أنه من غير المشكوك فيه أن هذا المعلم ، على الأقل في حقبة من مهمته ، قد نادى بوجود عقل واحد ومشترك بين النوع البشري قاطبة . ومثل هذا الرأي من شأنه أن يفسد القول بالخلود الشخصي للنفس لأن القسم الذي هو بصورة بارزة الأقل فساداً من الإنسان ، وهو العقل ، لا يكون بذلك مميزاً الإنسان بالذات . وقد دحض القديس توما الأكويني هذه النظرية في كتيّب بعنوان « في وحدة العقل » ، موجه عمداً وبصراحة ضد الرشديين .

في جولتين رفضت السلطة الكهنوتية تعليم الأرسطية : كانت المرة الأولى في سنة ١٢٧٠ عندما شجب أسقف باريس اتيان تامبيه ( E. Tempier ) خمس عشر أطروحة يمكن اعتبارها « رشدية » ، بينما تعتبر اثنتان منها فقط محض توماثيتين . ثم جرى التدخل الثاني للأسقف تامبيه ، وكان تدخلاً أعنف من السابق ، في ٧ آذار لسنة ١٢٧٧ ، أي بعد ثلاث سنوات بالتمام والكمال من وفاة توما الأكويني . والمواد المائتان والتسع عشر التي نشرها اتيان تامبيه تحكم بالمنع [ بالتحريم ] خبط عشواء على كتاب « في الحب » De Amore لأندريه ليشابلان André le Chapelain ، وعلى كتابات في استحضار الأرواح وفي السحر ، وعلى أطروحات هي تومائية حقاً ،

وأيضاً ، وبكل تأكيد ، على القضايا التي كان يدافع عنها أو من المفترض أن يدافع عنها الرشديون . وقد تضرر هؤلاء الأخيرون خصوصاً من ذاك التحريم . فلم يستطع سيجير الاحتفاظ بمركزه في كلية الفنون . وقبل صدور مرسوم سنة ١٢٧٧ ، بعدة أشهر ، ترك باريس ليلتجئ إلى البلاط البابوي . ومات في أورفياتو ( orvieto — ، بين سنة ١٢٨١ وسنة ١٢٨٤ ، مطعوناً من قبل خادم أصيب بالجنون .

هل ماتت الرشدية ؟ أبداً . صحيح أنه قد توجب على أتباعها أن يكونوا حذرين لفترة ، لكن الروح « الرشدية » لم تلبث أن عادت إلى الحياة في القرن الرابع عشر مع جان دي جاندون Jean de Jandun ( ت ١٣٢٨ ) ، ومع مارسيل دي بادو Marsile de Padoue ( ت ١٣٣٦ - ١٣٤٣ ) .

## ٦ - ريمون لول

هناك فكرتان كبيرتان سيطرتا ، على ما يبدو ، على حياة ريمون لول وعلى تفكيره : الصراع ضد الرشدية ، وهدي الإسلام إلى الإيمان المسيحي . ولد ريمون لول في بالما دي ماجوركا [ ميورقة ، مايورقة ] حوالي سنة ١٢٣٥ . عاش في البداية حياة اجتماعية في البلاط المايوركي ، حيث كا معلماً ثم قهرمانا . وحوالي الثلاثين من عمره غَيَّرَ حياته ، فترك زوجته وأولاده كي يكرس نفسه لمهمة روحية كبرى لم يلبث هدفها أن أصبح تحويل الإسلام إلى المسيحية . من أجل ذلك كان يسافر دون كلل ، وكان يكتب دون تعب . ولكي يؤلف كتبه ( أكثر من ٢٨٠ عنواناً معروفاً اليوم ) كان لول يلجأ تارة للغة الكتلانية [ القتالونية ] وطوراً للعربية ، وطوراً آخر للاتينية . وفي سنة ١٣١١ قدم لمجمع فيينا ثلاثة مطالب هي : حظر الرشدية ، واستئناف

الحروب الصليبية ، وتأسيس منابر في الجامعات لدرس العربية والعبرية والكلدانية . وقد أقر طلبه فيما يتعلق بالنقطة الثالثة . توفي حوالي سنة ١٣١٦ بعد أن أقام عدة مرات في باريس ، وبعد أن قام بأربع أو خمس رحلات إلى أفريقيا .

يكابد المؤرخون المعاصرون عناء كبيراً للاتفاق حول منابع اللولية . والموضوع ، في الحقيقة ، ليس سهلاً . فقد كان لول عصامياً عاش في محيط اختلطت فيه التأثيرات المختلفة وتشابكت . فكانت حينذاك كتمونيا والباليار المكان المفضل للاتصالات مع المفكرين العرب واليهود . وكان ذلك الحين أيضاً هو الوقت الذي استقبلت فيه بلاطات برشلونة ومايورقة Majorque النخبة الغربية المحكوم عليها بالانكفاء إلى ما وراء جبال البرانس . ويضاف إلى ذلك أن ريمون لول يرجع ، روحياً إن لم يكن حقوقياً ، إلى العائلة الفرنسيسكانية التي اعتبرته دائماً واحداً منها .

والفكرة الكبرى التي كانت تراود لول ، وهي ردة الإسلام ، لم تكن في القرن الثالث عشر شيئاً جديداً . إنما الجديد فيها هو المنهج الذي زعم ذاك الكتالوني أنه منهج يوصل إلى تلك الغاية والذي دوّن مبادئه في كتاب « الفن الكبير » . لقد لاحظ لول أن المنطق الأرسطي ، الممتاز من أجل البرهنة ، عاجز عن الابتكار . وإذن يجب أن نتممه « بفن الاكتشاف » الذي بواسطته يقاد كل إنسان متوسط الموهبة إلى التعرف على الحقيقة الكاثوليكية . هكذا انكب ريمون لول على نحت منهج كي يمزج مختلف المفهومات الذهنية فيما بينها . ولكن ، لنحذر الخطأ هنا : إن طريقة لول ليست لعبة شكلية خالصة . ذلك إن المفاهيم الذهنية الممزوجة فيها هي كثيفة ، ومثقلة بواقعة أو-نطولوجية [ وجودية ] كاملة . « ومبادىء كتاب الفن الكبير » هي في آن واحد مبادىء الكائن ومبادىء المعرفة » ( كارّيراس إي آرتو ) .

ولكي يجعل قواعد كتابه « الفن الكبير » في متناول العدد الأكبر ، تخيل لول أوالية كاملة من الرسوم ، نوع من الجبر الميتافيزيقي يُرمز فيها إلى الله وإلى صفاته وإلى الإنسانية وإلى العالم بدوائر ومربعات ومثلثات . ومن يعرف استخدام الرموز سوف يستطيع الوصول في النهاية إلى الحقائق الكبرى من الإيمان الكاثوليكي المتعلق بالله والإنسانية والعالم .

أثار كتاب « الفن الكبير » للول سخريات رابلي وديكارت . والحقيقة ، أن هذا الأخير لم يعرف لول إلا من خلال الطبيب والمفسر الروحاني [ القبالي ] أغريبا الذي لم يكن « الفن الكبير » بالنسبة إليه إلا لعبة بمجتمع . وذاك الجبر العجيب ، جبر المفاهيم التي كونها المايوركي ربما لم تردّ أي مسلم عن دينه . إلا أنها أثرت في نقولا دي كوسا [ الكوساوي ] ، وفي جوردانو برونو ، وفي ليبنتز . حتى إن هذا الأخير في كتابه arte combinatoria أثنى على « الفن الكبير » الذي وضعه لول .

لكن فضل ريمون لول لا ينحصر في اختراعه ذاك « الفن » . فهذا الكاتب الكبير ، أحد الكبار في الأدب الكتلوني ، هو خصوصاً شاعر وصوفي بحسب قول لويس سالا ـ مولن . ثم إن مؤلفاته : « كتاب الصديق والمحبوب » و Ars amativa ، و« كتاب التأمل » ، و« شجرة فلسفة الحب » ، تظهر ، وبلا شك أكثر مما يظهره « الفن الكبير » ، وجود تلك الميزات فيه .

# الفصل الخامس
# القرن الرابع عشر

١ ـ عدة نقاط على منحنى
٢ ـ جان دُنْس سكوت
٣ ـ المعلم اكهارت
٤ ـ غييوم دوكام
٥ ـ تيارات شتى .فرانسوا بترارك

# الفصل الخامس
# القرن الرابع عشر

## ١ ـ عدة نقاط على منحنى

يعطي القرن الرابع عشر، في الغالب ، الانطباع بحقبة مظلمة . فالبابوية تركت روما إلى أفينيون ، والمسيحية مقسومة بالانشقاق الكبير ، وفرنسا وبريطانيا انهكتهما حرب المائة سنة . وبالطبع ليست هذه أبداً ظروفاً موائمة لازدهار الثقافة . مع ذلك ، ومن جهة نظر ثانية ، كان لذاك العصر ، فيما خص نمو الفكر ، أهمية عظمى . إذ فيه نضجت ـ ببطء ولكن بخطى ثابتة ـ بذور العالم الحديث ، وفيه أعدت وتوضحت الظروف التي منها سوف تخرج النهضة والإصلاح . ولكن القرن الرابع عشر ربما لم يدرس بدقة كما هي الحال في العهود السابقة ، إذ أنه يخفي بدون شك أكثر من مجال لم يكتشف بعد . وإذن فمن الصعب رسم منحنى الحركة الفلسفية في تلك الفترة ، بدقة تامة . ولن نخاطر بذلك نحن أيضاً . وإنما سنكتفي بتحديد بعض النقاط التي تدخل بدون نزاع في ذاك المنحنى : وهذه النقاط الأعلام تسمى : دُنْس سكوت ، اكهارت ، أوكام ، بترارك .

## ٢ ـ جان دُنس سكوت

يعتبر حنا دونس سكوت صلة الوصل بين القرنين الثالث عشر

والرابع عشر. ولد في اسكتلندا، دخل حوالي سنة ١٢٨١، في السلك الفرنسيسكاني. وفي ١٧ آذار من سنة ١٢٩١ سيم كاهناً على نورثمبتون. ومن سنة ١٢٩٢ إلى سنة ١٢٩٧ استقر في باريس. ثم عاد في سنة ١٢٩٧ إلى انكلترا ليعلم اللاهوت في أوكسفورد وكمبريدج. وبعد ذلك نجده ثانية في باريس في سنة ١٣٠٢. وفي سنة ١٣٠٣ أبعد من باريس بعد أن رفض توقيع العهد الذي بموجبه دعا فيليب لي بيل إلى عقد مجمع مسكوني ضد بونيفاسيوس الثامن. فانسحب عندئذ إلى انكلترا. ولكنه عاد إلى باريس في سنة ١٣٠٤ حيث رقّي لرتبة معلم في اللاهوت وقيماً على مركز الدراسات الفرنسيسكانية في تلك المدينة. وسافر سنة ١٣٠٧ إلى كولونيا وفيها توفي في الثامن من تشرين الثاني لسنة ١٣٠٨.

من بين مؤلفات دونس سكوت الموثوقة يجب ذكر: عدد ما من الكتابات حول المنطق، « مسائل في الميتافيزيقا »، المحاضرات التي ألقاها في باريس ( والمسماة: Reportata parisiensia ) الكتاب الاوكسفوردي Opus oxoniense الذي يوجد له عدة تحقيقات، كتاب « المتفرقات »، وكذلك « المبدأ الأول لجميع الأشياء »، والمسائل المتنازع فيها ( مسائل التناظر ) المسماة: Collationes.

أسلوب دونس سكوت بعيد عن أن يكون نموذجاً في الوضوح، لكن فكره عميق ومرهف. بل إن صفة « مرهف » هي التي أطلقت بالذات على دونس سكوت في التراث الوسيطي. ففي حين كانوا، في المدارس، يسمون القديس توما « المعلم الملائكي » كانوا يسمون دنس سكوت « المعلم المرهف ».

ورث دونس سكوت ميراثاً فلسفياً ولاهوتياً ضخماً يعطي الأفضلية للمعلمين الفرنسيسكانيين. وهو مدين بالفضل لروبير

غروستيت ، والكسندر دي هاليس ، وللقديس بونافنتورا ، وريشار دي مديا فيلا R. de Mediavilla ، وغنزالفة الاسباني Gonzalve ( ت ١٣١٣ ) . ولكنه يذكر أيضاً ، تارة ليثني عليهم وطوراً ليعرضهم ، العلماء الغرباء عن سلكه أمثال : هنري دي غاند H. de Gand وغودفروا دي فونتين . وأخيراً ، كان ذا إطلاع جيد على أرسطو ، إذ شرحه بكل تصرف وحرية ؛ وعلى ابن سينا المفضل عنده على ابن رشد . لكن دونس سكوت ، ككل المفكرين العباقرة ، هو نفسه ذاتها قبل كل شيء ، أي أنه ذو أصالة حقيقية .

تظهر تلك الأصالة في نظريته عن المعرفة ، فالعقيدة المقبولة عامة في المدارس كانت تنسب إلى العقل الإنساني نوعاً واحداً من المعرفة هي المعرفة بالتجريد . ولكن دونس سكوت يعزو لهذا العقل نوعاً آخر هو المعرفة الحدسية . وفي حين أن التجريد ينتهي إلى الكليات ، فإن الحدس يصب في الكائن العياني والمفرد . وبفضل هذه القدرة على الحدس فإن عقلنا يدرك الكائن الموجود في فرديته وفي ذاتيته . وهو بالتالي يدرك « الأنا » ؛ وهذا الحدس النفساني هو أساس كل يقين . ذلك ان الحدس أولي بالنسبة للتجريد .

إن غرض معرفتنا التجريدية هو الكائن من حيث هو كائن ، الكائن بوجه عام أو ، بصورة أدق ، الكائن غير المحدد حالياً والقابل للتحديد فيما بعد . هذا الكائن ، غرض العقل التجريدي ، يسميه دونس سكوت : المتواطىء ( univoque ) . وبكلام آخر فإن مفهوم الكائن هو واحد له ، بشكل دقيق ، المعنى نفسه مهما كان نوع الواقعات التي ينطبق عليها . وتلك الأطروحة هي الصفة المميزة لفكر سكوت ، وهي تعبر تماماً عن مراميه العميقة . فالواقع أن الأمر بالنسبة إلى سكوت هو أن يستطيع الإنسان معرفة الله معرفة إيجابية يقينية .

إذا كان فعل « الكون » في الجملتين التاليتين « الله كائن - والعالم كائن » ليس له نفس المعنى تماماً ، ففي كل ما أقوله عن الله لبس . واللاهوت - الذي هو علم الله - يصبح بذلك غير مفهوم أو يصبح التباساً محضاً . تلك هي النتيجة التي وصل إليها سكوت . ولنشر إلى أن القديس توما الذي ، هو بدوره أيضاً ، حرص على تجنيب اللاهوت عثرة اللبس ، لم يستنتج مع ذلك كله أن الكائن متواطئ بل هو فقط « متشابه » [ analogue مماثل ] .

وذاك ما يكفي عنده لأن تكون المعرفة بالله ، وهي معرفة شبيهية [ قياسية ] هي أيضاً ، معرفة ممكنة . ويفسر اختلاف العقيدتين ، في القسط الوافر منه ، بالمفهوم المختلف ، لدى كل منهما ، للتجريد . فبرأي الأب أفرام لونبري ، نجد في التجريد التومائي « أن العقل يفهم دائماً الكائن مع الأنماط المحدودة الموجودة في العياني المحسوس » ؛ هذا بينما يرى دونس سكوت أن « لدى العقل القدرة على التفكير في الكائن دون أنماطه العيانية . فبمساعدة هذا التجريد الأعلى يدرك العقل مفهوم الكائن المحض والمتواطئ » . هنا ، ربما ، يوجد الحد الفاصل بين المذهبين . وحول نقطة أخرى أيضاً تبتعد الميتافيزيكا السكوتية بوضوح عن الميتافيزيكا التومائية : فدونس سكوت لا يقبل بالتفريق الواقعي بين الماهية والوجود ، ذاك التفريق الذي يعتبره القديس توما أساسياً في الكيان الميتافيزيكي للكائن المخلوق .

ووفقاً للتعاليم التقليدية يعتقد دونس سكوت أن الوحدة تتبع الكائن . ولكنه يستخلص من هذا المبدأ استنتاجاً أصيلاً هو إحدى الأطروحات الرئيسية في السكوتية . فإذا كانت الوحدة تتبع الكائن ، فيجب أن يكون عند كل درجة واقعية من الوجود وحدة واقعية مطابقة لها . وهكذا ففي كل كائن مفرد أو خاص توجد تعددية في « المظاهر

[ الوجوه ] الواقعية » formalitates وتلك المظاهر الواقعية ليست منفصلة ولا قابلة للانفصال ، لأنها لن تشكل أبداً فرداً واحداً ؛ ومع ذلك فهي متمايزة تماماً بطريقة ما . ولتوضيح هذا التمايز استنبط سكوت كلمة جديدة ، تلك هي التمايز « من جهة الشيء » a parte rei وليس ذاك التمايز هو التمايز الواقعي ولا هو التمايز الذي يسميه المدرسيون « التمايز العقلي » . بل هو نوع من الشيء الوسط بين الاثنين ، والذي اقترح مؤرخو السكوتية تسميته : « التمايز الموضوعي » .

بفضل التمايز الموضوعي يمكن التوفيق بين وحدة الفرد وتعددية ملكاته . وبفضله أيضاً نحافظ أو ننقذ الصفة الإيجابية لمعرفتنا بالله . فلنفترض ، لهذا الغرض ، أن مثل هذا التمايز لم يوجد . كيف يمكن عندئذ أن ننسب إلى الله صفات مختلفة أمثال : القداسة والطيبة والرحمة والعدالة الخ ؟ فإقامة تمايز واقعي بين هذه الصفات يعني تحطيم الوحدانية الإلهية ، وهو الأمر الذي يؤدي من ثمة إلى إلغاء الله . وأن لا نضع بينها إلا تمايزاً عقلياً ، فإن ذلك ينتهي بنا إلى اللامعقول . إذ من يستطيع أن يمنعني من القول عندئذٍ ان الله يعاقب برحمته ويعفو بعدله ، وان الروح القدس ينبثق عن طريق العقل وليس ـ كما تريد العقيدة التقليدية ـ عن طريق الإرادة ؟ كل هذه المساوئ تُستبعد إذا قبلنا بأن الصفات الإلهية هي « مظاهر واقعية » يوجد بينها « تمايز موضوعي » . إنما هنا أيضاً كانت الضرورة من أجل تأسيس لاهوت عقلاني متماسك هي التي قادت دونس سكوت .

ثم إن دونس سكوت لم يكتف بوضع أسس لاهوتٍ عقلاني ، بل وعمل على بنائه . لقد كان همه الأول هو إعداد برهنة على وجود الله تكون ميتافيزيكية وحسب . وبالفعل سيبدو سكوت هنا ، ومرة أخرى أيضاً ، أصيلاً تماماً . فبرهانه على وجود الله يختلف عن برهان بونا فنتورا ، كما يختلف عن برهان القديس توما الأكويني .

إنه لا ينطلق من الصفة المادية بل من الخصائص الميتافيزيكية للكائنات . كما ينطلق ذلك البرهان من مرحلتين : فهو يقرر أولاً إمكانية الله ، ثم يبين بعد ذلك وجوده . ويشدد دونس سكوت ، خصوصاً ، على اللانهائية الإلهية . إنه « ميتافيزيكيُ اللانهائي » حب تعبير الأب افرام لونبري .

وهو أيضاً « لاهوتي الحب » . أن الله حب : ذلك هو الوحي الذي ينقله إلينا الرسول القديس يوحنا . فالأولوية ترجع إذن إلى الحب ، وإلى القدرة التي يكون الحب ثمرتها ، أي الإرادة . وهنا نصل إلى نظرية سكوتية هي شهيرة بقدر ما أُسيءَ فهمها : تلك هي أولوية الإرادة على العقل . ذلك أن سكوت يؤكد أن إرادة الله لا يمكن أن تتحدد بأي شيء خارج عنه . لا يقول إن الله يتصرف خارجاً عن العقل . لأن التصرف ضد العقل يعني ، بالنسبة إليه ، التصرف ضد ماهيته وبالتالي إنكارها وتحطيمها . ثم يضيف سكوت : كل شيء ممكن بالنسبة إلى الله ، كل شيء « خلا ما يتضمن التناقض » .

في التوليفة السكوتية ، التي هي لاهوتية خالصة ، ليس الانسان منسياً . صحيح أن الإنسان لا يفهم تماماً إلا بالله ، فهو «كفء للكائن الإلهي» ولكن ألا يعني تعريف الإنسان بتبعيته للخالق تحقير هذا الإنسان ؟ لا ، يردّ سكوت . فبالعكس ، إن تعريفه بتلك الطريقة تمجيد لطبيعته dignificare naturam . وباستطاعة الإنسان أن يرد على الهبة الحرة التي منحه الله إياها بالإرادة الحرة . وإذن فالكلمة الأخيرة في الحكمة السكوتية هي للحب أكثر مما هي للمعرفة .

وهكذا فإننا نجد هنا الأطروحات العزيزة على بونافنتورا وعلى المدرسة الفرنسيسكانية برمتها . ومن ناحية مجملة ، فإن فكر دُنْسْ

سكوت يشهد على أمانة مرموقة إزاء التراث المنقول عن المعلمين الفرنسيسكانيين . بيد أنه كان لـ « للأستاذ المرهف » حساً بالفردية جد عميق ، وفكرة عالية جداً عن الحرية بحيث صعب عليه اتباع التراث بغير أصالة تامة وحرية مطلقة .

## ٣ ـ المعلم أكهارت

ولد أكهارت ( Eckhart ) حوالي سنة ١٢٦٠ في هوشهيم في تورنجه Thuringe ، ودخل دار الحضانة الدومينيكية في أرفورت صغيراً جداً . وحتى سنة ١٣١٣ ، كانت حياته حياة رجل دين جم المواهب منحته جامعة باريس مراتب سامية ، وكلفه الرؤساء الروحانيون بمهمات خطيرة . تولى أكهارت ، مثل القديس توما ، كرسي اللاهوت في جامعة باريس مرتين : مرة أولى سنة ١٣٠٢ ـ ١٣٠٣ ، ومرة ثانية في ١٣١١ ـ ١٣١٣ . وعدا ذلك فإنه رفع إلى منصب أسقف تورنجه وواعظ أرفورت ( عقب سنة ١٢٩٤ ) . وفي ما بين السنوات ١٣٠٣ و١٣١١ ، أشرف على إدارة مقاطعة الساكس الجديدة التي تتضمن سبعة وأربعين ديراً والتي تمتد من براند بورغ إلى هولندا .

ابتداء من سنة ١٣١٤ كرس أكهارت نفسه للوعظ . وأصبح في ستراسبورغ « القيم العام للسلك » المكلف خصوصاً بمراقبة الأديرة الرهبانية في كل وادي الرين وفي سويسرا . عندئذ أتيحت له الفرصة للوعظ في توس Toess أمام ملكة هنغاريا . وفي حوالي ١٣٢٣ وصل أكهارت إلى كولونيا كمعلم في اللاهوت : فعلم في مركز الدراسات الدومينيكي الذي كان أسسه البير الكبير .

لا شك في أن تاريخ مواعظه الأكثر جرأة يبدأ من ذاك الزمان .

إذ لأول مرة ، على ما يبدو ، اضطربت السلطات من نجاحه في أوساط الشعب . ففي سنة ١٣٢٦ أوكل بطريرك كولونيا إلى ثلاثة مفوضين - إثنـان منهـم فرنسيسـكانيّنْ - مهمـة التحقيق حول عقيدة بدت مشبوهة . وانتصب الدومينيكيون يدافعون بعـزم عن أورثـوذوكسية زميلهم أكهارت ، ورفعت القضية في النهاية إلى البابا في أفينيون . وفي ٢٧ آذار سنة ١٣٢٩ نشر البابا حنا الثاني والعشرون قراراً بابوياً « في حقل الرب » .

وعلى اللائحة الطويلة التي نُظِّمت في كولونيا ، أوردت تلك الرسالة البابوية ٢٨ قضية منسوبة إلى أكهارت : بعضها حكم عليه بأنه هرطقة ، وشجب الآخر على أنه خَطِر . وفي الوقت الذي صدر فيه هذا التحريم كان المعلم أكهارت قد توفي قبل وقت قصير . وكان قد أعلن مسبقاً عن خضوعه لحكم الكنيسة . بيد أنه لا يبدو أنـه شك لحظة واحدة في صوابية طريقه . وإذا صدق فيما يقول ، يكون قضاته لم يفهموا أفكاره على حقيقتها . إلا أنه يجب الاعتراف بأنها كانـت أحياناً أفكاراً ملتبسة .

تـرك أكهـارت مؤلفـات لاتينية هي : « مسائـل باريسية » ، و« المؤلف الثلاثي » ، و« شروحات نصوصية » ، و« مواعـظ » ؛ ولـه مؤلفات المانية هي : « خطاب التمييز » ، « كتاب المؤاسـاة » ، « في الإنسان النبيل » ؛ ومواعظ كثيرة ثبت منها دزينتان له وتدل كل تلك المؤلفات على المرامي الفلسفية عند المعلم أكهـارت . لكن المؤلف في كتبه الألمانية يشعر بحرية أكبر حتى ليظن المرء عند قراءته أنه يشاهد ولادة فكر يخلق نفسه ويخلق - ليعبر عن نفسه - مصطلحاته الخاصة . ذلك أن أكهارت كاتب أقوى بلغته الأم منه باللاتينية ، ويعتبر بحق أحد خالقي النثر الألماني .

أساس ثقافة أكهارت الفلسفية أرسطو طاليسي . فأرسطو ، يستشهد به حتى في مواعظه بالألمانية ، يعتبر بنظره « أكبر المعلمين الذين تكلموا في المعارف الطبيعية » . بيد أنه يضاف إلى ذاك المقدار من الأرسطية مقدار من الأفلاطونية المحدثة أقوى بكثير مما هو موجود عند توما الأكويني ، رغم كون نصيب هذا منها ليس بالضئيل . والكتب المفضلة التي يذكرها أكهارت هي : « كتاب الأربعة والعشرين فيلسوفاً » ، و« كتاب العلل » ، « عناصر اللاهوت » لبروكلس . وفي « كتابه المؤاساة » [ العزاء ] يرجع بوفرة إلى سينيكا . وفي مكان آخر يستشهد بأوفيد وشيشرون وهوراس . في مطلق الأحوال ، لم تكن الكتب عنده المنبع الوحيد للمعرفة : « فمن تقتصر معرفته على المخلوقات لا يحتاج مطلقاً لمراجعة أية موعظة ؛ لأن كل مخلوق مملوء بالله وهو أيضاً كتاب مفتوح » .

ليست أفكار المعلم أكهارتْ من الأفكار التي يسهل تلخيصها ، وهنا تكمن بالضبط مأساة حكم سنة ١٣٢٩ . فالجمل المجرّمة هي في الغالب استشهادات حرفية تقريباً . لكن تلك التعابير المتفارقة والغريبة إذا انتزعت من إطارها فقدت قسماً من معناها ؛ إذ تصبح بذلك قاسية صارمة ، وتفقد أيضاً ما يوازيها ويبررها ، وهو الأمر الذي تتيحه تعابير أخرى تبدو متناقضة ظاهرياً وردت في النصوص الأساسية .

اصطدم أكهارت ، في باريس ، بأطروحات غونسالفي الأسباني ـ وهي موضوعات تبناها دونس سكوت ـ المتعلقة بأولوية الإرادة على المعرفة . لقد ساند أكهارت أولوية المعرفة ، ليس فقط على الإرادة ، بل وأيضاً على الكون [ الوجود ] . فقد قال آنذاك : « أن تعرف هو أنبل من أن تكون » . وفيما بعد ، في مواعظه الألمانية ، عاد إلى هذا الموضوع . وبعد أن أكد على الأطروحة التي دعمها في

باريس ، عاد فبررها بما يلي : « إن الإرادة لا تفهـم الله إلا بشـكل الطيبة ، ولكن العقل يدركه كما هو ، مجرداً من الطيبة ومن الوجود . أن الطيبة ثوب تحته يتغطى الله » . وأضاف كذلك : « ما الوجود إلا فسحة الدار Vorburge ، إنه المدخل إلى الله . إنه مكان سكناه عندما يتصل بكل الأشياء ، في حين أن العقل Vernunftlichkeit هو المعبد الذي يبقى فيه الله وحيداً في بهاء قدسيته » .

لا شك في أن أكهارت يقبل القول بإمكانية عزو الوجود إلى الله ، بشرط توضيح أن الله هو « صفوة الوجود » puritas essendi. ومع ذلك ، ووفق منظور أكهارت ـ وهو في هذه النقطـة أفلاطونـي محدث ـ فإن الله يجب أن يوجد فيما وراء الوجود ، لأنه هو سببه . هنا يقول أكهـارت : « بعض المعلمـين الفطـين يزعمـون أن الله كائـن محض . ولكنه فوق الوجود [ الكائن ] تماماً كما يكون الملاك الأسمى فوق الذبابة الصغيرة . وأشدد فأقـول : إذا سميت الله كائنـاً ، فإن ذلك خطأ شديد كما لو زعمت أن الشمس باهتة أو سوداء » .

نحـن بعيدون ، بكل تأكيد ، عن النظـرية السـكوتية حول « تواطوئية الكائن » . ولكننا نبعد أيضاً ـ بالرغم من أن أكهارت يبقى ظاهرياً مخلصاً لأقوال القديس توما ـ عن الأطروحة التومائية القائلـة « بالتشبيه [ القياس ] في الكائن » . فإذا أمكن لإسم أن ينطبق على الذي يجلّ عن التسمية والذي يسمو على كل إسم ، لتوجب أن يقال أن الله هو « الواحـد » ، ولـكن « واحـد ـ آب » ، هو أصـل لكل إخصاب .

إن أكهارت هو بلا نزاع صوفي يتكلم عن تجربة معاشة . مع ذلك يجب الاعتراف بأن مظهره لا يشبه أبداً الصورة المتفق عليها إلى حد ما « للصوفي » . فهنا ، لا أدنى تساهل بشأن الانفعال الحسي ،

ولا أدنى صورة « شبقية » ، ولا هموم ولا « ليالٍ » . ذاك أن أكهارت هو نقيض العاطفي ، فقد كتب بكل اطمئنان : « ان ما يتسبب في سعادتي ليس ان الله هو الطيبة ، بل لأنه فقط العقل واني أعرفه » . وتأكيداته هي تأكيدات الرجل الواثق من نفسه ، والذي جرب ذلك الرهان العجيب الذي هو الجمع بين السماء والأرض ، الخلود والزمن ، التأمل والعمل .

وبالضبط لأن أكهارت حاول مثل ذاك الأمر فقد ظهر جدلياً . وكما قاله فالديمير لوسكي فإن الجدل والتصوف ، لم يكونا فيه شيئين متنافرين ، لأنهما يتداعيان ويتضمن أحدهما الآخر . بالإضافة إلى ذلك فإن الجدل كان موجوداً ، بشكل ما ، في المراجع الأفلاطونية المحدثة التي استقى منها المعلم التورنجي . من وجهة النظر هذه يجب أن ينظر إلى تقييم الأطروحات المتناقضة التي كان فكر المعلم أكهارت يسرح فيها : إن الله هو بكليته في كل الأشياء وهو بكليته خارج كل شيء . الإنسان هو عدمٌ وهو الله في آن واحد : عدم من حيث هو مخلوق « مأخوذ من العدم » ، وهو ربٌّ بفضل هذه « الشرارة » أو هذه « القلعة » التي هي النفس الموجودة فيه كنقطة التقاء بين المخلوق وغير المخلوق .

وبهذا الصدد ، يستحق مقطع من « كتاب العزاء » أن يكون موضع ملاحظة وتدقيق . فأكهارت يفسر فيه المقطع التالي من الإنجيل ( متى ، ١٦ : ٢٤ ) : « من أراد أن يأتي إلي فليحمل aufheben الصليب » . هنا يتفنن المعلم أكهارت في تفسير كلمة « فليحمل » التي تعني تارة « رفع ، أخذ على » ، وطوراً « أخفى » ، وأبْعدَ . وحمل الصليب يعني إذن « التخفف والتحرر من كل ما هو صليب وألم » . فالصليب منذ أن يُحمل ، يصبح أمراً متجاوَزاً . وبطريقة ما ، وكما سيفعل هيجيل من بعده ، فإن أكهارت يلمح جيداً إلى أن

« التجاوز » يحتفظ بالمرحلتين اللتين يصهرهما ويؤلفهما ، ولكنه يلحّ بشكل خاص على الفرح ولا يهتم إلا قليلاً بالألم التكفيري . وعند هذا يمكن التساؤل عما إذا كان جوهر المسيحية لم يشوَّه بشكل فادح .

إن مفهوم اللحظة » محوري في المنظور الأكهارتي . ولقد كانت تلك الكلمة مألوفة بالنسبة إلى الأفلاطونيين : أوليس « الجميل في ذاته » يظهر « فجأة » في نهاية جدلية الحب في « المأدبة » ( ٢١٠ ج ) ؟ وبالرغم من أن الاستاذ أكهارت لا ينكر قيمة الوقت والعمل والجهد ، فان اللحظة هي التي تقوم عنده بالدور الأساسي . وفي روحانية المعلم التورنجي ، ليس من مكان « لِسُلَّم الكمال » . إذ أن الإنسان يدخل في لحظة في فرح الرب ، وبلحظة يمتلئ من « هبة الله » ، فكان يقول أحياناً لمستمعيه : « إن أقلكم شأناً يمكن أن يتلقى تلك الهبة من الله ، وهذا قبل أن يخرج من هذه الكنيسة بل وحتى وأنا ما أزال أقوم بالموعظة » . إذ تكفي حركة في الروح وهي تتلقى ، بصمت ، الإرادة الإلهية ، كما جرى لبولس على طريق دمشق . فبمجرد ما تفرغ النفس مما هو فيها من « عدم » و« خارجية » ، و« عدم تشابه » ـ وفي هذا بالنسبة إلى أكهارت يكمن المعنى الحقيقي للطاعة وللفقر وللعفة ـ فإنها تعود إلى نقائها الأول ، في الكلمة الخالد « لدن الآب » .

إن تحولاً أصيلاً ، إلى هذا الحد ، يقضي تماماً على الخطايا التي ربما يكون الإنسان قد ارتكبها في السابق ، والتي قد تكون أحياناً سبيل العناية الإلهية إلى التوبة . وفي مطلق الأحوال ، فإن النفس تجد مرة أخرى في اتحاد النعمى ـ التي تنزع لأن تنعدم في الرؤية الطوباوية ـ براءة هي بنفس الكمال والتمام اللذين يكونان لها لو أنها لم تكن قد ارتكبت خطيئة ما : ذلك « أن الله هو إله الحاضر» .

إن الجملة التالية ، والمحكوم عليها في القرار البابوي سنة ١٣٢٩ ، إذا نظر إليها من تلك الزاوية فإنها تبدو بلا شك أقل إثارة وريبة مما قد يظن لأول وهلة ، وهي الجملة التي تقول: «اذا سبق لرجل أن ارتكب ألف خطيئة مميتة وكان هذا حسن الاستعداد ، فإنه لا يتوجب عليه أن يرغب في أن لا يكون قد ارتكبها » . من هنا نفهم أن هذا « التجاوز للأخلاق » هو ، تماماً كاللامبالاة بالمؤسسات الكهنوتية وبصلاة الدعاء بل وحتى بالأسرار الكنسية ، ما قد أقلق الرؤساء الروحيين .

برز تأثير المعلم أكهارت بوضوح في تلاميذه المباشرين : جان تولر Tauler ( ت ١٣٦١ ) ، وهنري سوزو Suso ( ت ١٣٣٦ ) ، وهما دومينيكيان المانيا اللغة. وبارز هو أيضاً هذا التأثير في رويسبروك ( ت ١٣٨١ ) ، ويعتقد أن له بعض الأثر حتى في الصوفيين الاسبانيين من القرن السادس عشر. وباستثناء نقولا الكوساوي ، فلا يبدو أن الفلاسفة ، بالمعنى الخاص للكلمة ، قد أقروا أكهارت نظراً لأن مؤلفاته ظلت طيلة قرون صعبة المنال . لكن روحه استمرت حية في المانيا ، بطرق غير مباشرة . فشبهات الماضي أخلت المكان ، في أيامنا هذه ، للرضى والحظوة . والبعض يرى مقتنعاً أن الديالكتيك الأكهارتي ما هو إلا توطئة للديالكتيك الهيجلي ؛ والبعض الآخر يحب أن يرى في البعض من تعابيره طعماً وجودياً . وبكلمة واحدة ، إن التيارات المختلفة جداً للفكر المعاصر تعتقد أحياناً أنها ترى لنفسها صدى أخوياً لدى ذاك الصوفي التورنجي .

---

(١) في كتاب بدوي ( ص ١٨٢ ) : السيد إكهارت . في كرم ( ص ١٩٥ - ١٩٧ ) : إيكارت .

## ٤ ـ غييوم دوكام [ الأوكامي ]

إن حياة غييوم دوكام[1] G. d'Ockham مضطربة . فهذا الفرنسيسكاني الانكليزي المولود حوالي سنة ١٢٩٠ ، مدين بالأساسي من تكوينه لأوكسفورد . لم يحصل مطلقاً على لقب دكتور ولا معلم . ولكن تعليمه الذي انتقد فيه دونس سكوت نقداً بدون أدنى مراعاة ، أصبح شهيراً بسرعة لدرجة اجتذبت الشبهات حوله . ففي سنة ١٣٢٤ وُشي بأوكام لدى البابا حنا الثاني والعشرين ، مما اضطره إلى الذهاب إلى آفينيون . ولم يحكم عليه [ يُحرم ] هناك بصورة جلية ، لكنه أجبر على الإقامة في دير فرنسيسكاني في تلك المدينة . وفي سنة ١٣٢٨ هرب والتجأ إلى بيزا ، قرب لويس دي بافيير ( L. de Bavière ) الذي كان يومئذ على خصام مع البابا . ولكي يدافع عن حاميه هذا ، فقد أخذ أوكام يكتب ويجادل . ثم رد عليه البابا والجامعة بعنف . وفي سنة ١٣٣٩ ـ ١٣٤٠ منعت كلية الفنون في باريس تدريس الأوكامية . وحوالي أواخر حياته ( ١٣٤٨ ) ، يبدو أن أوكام حاول أن يتصالح مع سلكه ، ومع الكنيسة أيضاً .

تعكس مؤلفات أوكام النشاط المزدوج لمؤلفها . فبعضها فلسفي أو لاهوتي : « العرض الذهبي » ، و« المختصرات » ، و« عرض حول العلم الطبيعي لأرسطو » و« شرح كتاب الحِكَم » ، و« مجمل المنطق » ، الخ . أما بعضها الآخر فكتابات سياسية أو نقاشية . لا نستطيع هنا الدخول في أفكار أوكام السياسية . أما فكره الفلسفي بالذات فيبقى موضوعاً واسعاً وصعباً إلى حد بعيد . وسنعمل على إثبات بعض ميزاته ، كي نُبرز الصورة ، التقليدية إلى حد ما ،

---

(١) في كرم ( ص ٢٠٨ ـ ٢١٦ ) هو : وليم أوف أوكام . في بدوي ( ص ١٨٢ ـ ١٩٠ ) : أوكام .

للأوكامية التي لن يتوانى تقدم الأبحاث التاريخية عن تصحيحها .

جرت العادة على الدخول في الأوكامية بالإعلان عن مبدأ لم يخترعه أوكام ، وربما لم يكن له بالنسبة إليه كل الأهمية التي حاول البعض إعطاءه إياها . ذلك هو مبدأ اقتصاد الفكر . فعن ذاك المبدأ يعبَّر بما يلي : « يجب أن لا نقر بالتعددية دون أن تجبرنا عليها الضرورة : عقل ، تجربة ، سلطة الكتب المقدسة أو الكنيسة » . وهذا ما سمي فيما بعد « سيف أوكام » . فهذا المبدأ ، كالسيف المسنون جيداً ، يقضي على كل الكينونات الزائدة والحواشي المفرطة الطفيلية أو التي تبهظ الفلسفة واللاهوت . و« سيف أوكام » يستبعد « التمايز الذي يجري في العقل » الذي يقول به التومائيون و« التميز الموضوعي » لدى السكوتيين . ذلك أن نمطاً واحداً فقط من التمايز يبقى قائماً وهو التمايز الواقعي distinction réelle. وهكذا تُستبعد بذات الوقت « الشكليات » التي يميز وجودها دونس سكوت داخل ذات الفرد ، والتمييزات التي يقول بها التومائيون بين النفس وقواها ، بين العقل الفعال والعقل المنفعل . كما يزول أيضاً التمييز بين الماهية والوجود . ونحن هنا نمسك سمة بارزة في المنهج الأوكامي : تطرفيته [ راديكاليته ] .

ونجد ثانية تلك الراديكالية في النقد الذي وجهه أوكام « للواقعانية » . عرفنا كيف كانت تطرح في القرن الثاني عشر « مسألة الكليات » . فبحسب الحل « الواقعاني » لتلك المسألة ، يعتبر « الكلي » ذا واقعة ( réalité ) متميزة عن الأفراد الموجودين عياناً أو بشكل محسوس . فإلى جانب المفهوم الكلي للإنسان ، تنادي النزعة الواقعية بوجود حقيقة واقعية شاملة هي « الإنسان بذاته » تختلف عن وجود أفلاطون ، وسقراط ، وعن وجود أي إنسان معين وموجود عيانياً . ويوضح أوكام ، بإتقان كبير وبثقة المنطقي التي لا تتزعزع ،

لا معقولية تلك العقيدة . فالحل التومائي كان يود القول بأن الكلي موجود « بالقوة » في الجزئي ، وإن العقل الفعال هو الذي يخرجه إلى الفعل . وبين الكلي والجزئي يرى التومائيون تمييزاً « يجري في العقل » . لكن أوكام يرفض ، كما هو معروف ، مثل ذاك التمييز . فالحقيقة الكلية المزعومة ، والتي هي أساس المفهوم الكلي ، هي إذن غير قابلة للإثبات .

ليس الكلي واقعة . فليكن ذلك.ما هو إذن ؟ إنه ، بنظر أوكام ، ليس سوى إشارة أو علامة تعددية الأشياء الفردية . إن موقف أوكام متين وواضح ، فهو يتجاهل الحلول النصفية : « فمن جهة يوجد الأفراد ، ومن جهة أخرى الكلمات التي تدل عليهم . وفقط الأفراد هم أشياء . تلك هي العقيدة التي دعيت « إسمانية » أو « لفظانية » . وقد كانت ، على وجه العموم ، تُعلَّم من جانب أولئك الذين كانوا يسمون ، في القرن الرابع عشر ، « المعاصرين » .

يقتضي مثل ذاك الموقف ، على ما يبدو ، الحد من قدرة العقل الإنساني على بناء « لاهوت طبيعي » حتى وإن ـ بعكس ما قيل أحياناً ـ لم تستبعد إمكانية ذلك البناء بصورة نهائية . وقد وصل الأمر بأوكام إلى القول : « لا يمكن التيقن من معرفة أن الله موجود » ( كودليبت ، ١ ، ٩ ) . ومع ذلك يبقى هذا الفرنسيسكاني يؤرقه اللاهوت ، وإذا شغل نفسه بمشكلة الكليات فهو يفعل ذلك من أجل مشكلة لاهوتية وهي أية معرفة بالله يمكننا الوصول إليها ؟ إن المبدأ الأسمى الذي ينتظم اللاهوت الأوكامي هو مبدأ القدرة الإلهية المطلقة . ويعبر عنه أوكام كما يلي : « يجب أن يعزى إلى القدرة الإلهية العظيمة كل ما لا يتضمن تناقضاً ظاهراً » . وليس هذا المبدأ فتحاً قام به العقل ، أنه معطى إيماني تتضمنه المادة الأولى من فعل الإيمان : « أؤمن باله واحد ، آب كلي القدرة » . وعن طريق الإيمان فقط نعرف

أن الله قادر كلياً . وقد يبدو مبدأ القدرة المطلقة مناقضاً لمبدأ الاقتصاد الذي يجب أن يسود فكرنا ، لأن الله يفعل ، في الغالب ، بأكبر عدد من الوسائل ما بإمكانه أن يفعله بعدد أقل » . ذلك أنه ليس للمبدأين لا القيمة نفسها ولا المجال التطبيقي عينه . فمبدأ الاقتصاد لا ينظم إلا فكرنا : إنه لا يطبق إلا على ما هو قابل لأن يعرفه البشر . ومبدأ القدرة المطلقة ينظم النشاط الإلهي : فهو يطبق من ثمة على كل ما هو موجود . وقد وصل الحد بأوكام وهو يشيد بالقدرة الإلهية الكلية إلى درجة القول ، أحياناً ، بأن الله لو شاء لخلق عالماً تكون فيه السرقة والزنى والحقد فضائل . إلا أنه لكي يمكن تأويل هذه المفارقات بصورة صحيحة ، يجب أن لا ننزعها من الإطار الذي يميل الإنسان المعاصر إلى وضعها فيه .

البون شاسع بين إله أوكام والإله ـ العقل الذي ينادي به المعلم أكهارت ، والإله ـ المحبة الذي يقول به دونس سكوت . فعالم أوكام عالم « لاهوتي أدخله الوحي في وجهة النظر الإلهية : فليس له عن عالم الواقع فهم يختلف عن فهم الكافر . ولكنه ، بحكم كونه مؤمناً ، يصف العالم بصفات لاهوتية خاصة . ومن جراء اعتقاده بأن الأشياء خاضعة لقدرة مطلقة فهو يحكم عليها كما يراها الله » ( الأب فينيو ) . ويجري كل شيء كما ولو أن العقل ، بعد التوليفات الكبرى العقائدية في الأجيال الماضية ، وصل معها ، عند أوكام ، إلى نوع من التعب .

ولا يرفض أوكام تماماً المثال الأعلى الوسيطي لإيمان « يسعى وراء العقل » . ولكن ليس لهذا المثال عنده ذات المطامح ولا هو بذات التفاؤل الموجود عند سكوت أريجين وانسيلم وتوما الأكويني وبونا فنتورا . يقول أوكام : « أن إدراكنا يكفي بالكاد للحقائق الضرورية للخلاص . . . والإنسان في هذا العالم ، يجب أن لا يهتم

بالآخرين ، ولا سيا بالتفصيل في هذا الصدد » . وحول موضوع آخر ، يبدو أوكام وكأنه ينفصل عن التراث الكبير للمفكرين المسيحيين : فقد كان انسيلم مهتماً بتوثيق علاقته مع « الكفار » ، وكان أبيلار يتحاور مع فيلسوف ومع يهودي . وحاول القديس توما الأكويني وريمون لول أن يخاطبا الإسلام . ولا يبدو أنه كان لمثل تلك الاهتمامات مكان في ذهن أوكام .

## ٥ ـ تيارات مختلفة . فرنسوا بترارك

بالرغم من التحريمات التي أصابت الأوكامية ، أو بسببها ، فإنها لاقت نجاحاً كبيْراً سواء في أوكسفورد أم في باريس . وقد شكل أتباع أوكام ما أطلق عليه اسم « التيار الحديث » via moderna ، المُعارض للمتمسكين بالمدارس القديمة التومائية والسكوتية الذين يؤلفون « التيار القديم » via antiqua. وفي دنيا الواقع ، ليست الأشياء بمثل هذه البساطة ، فالخط الفاصل بين المياه لا يمكن أن يكون قاطعاً إلى درجة جازمة .

ربما يكون هناك كبير عناء في تعقب مصير « التيار الحديث » منذ منابعه حتى آخر تلاميذ أوكام : غبرييل بييل Biel ( ١٤١٥ ـ ١٤٩٥ تقـ ) الذي سمي آخر المدرسيين [ الاسكولين ] . ومع ذلك فهناك شيْ يستحق الذكر ، فتلاميذ بييل هم الذين عرفوا لوثر ، فيما بعد ، على الأوكامية وعلموه إياها . وفي البدء سيكون احتجاج لوثر موجهاً أولاً ضد هذا الشكل من التفكير ، وذلك في : « مبحث ضد اللاهوت المدرسي » .

لا تكمن هنا فقط كل فائدة « التيار الحديث » . إذ إننا نجد أيضاً في ذلك التيار العديد من المفكرين الذين يتجه فضولهم نحو المسائل العلمية : كمسألة تغيرّ الأشكال عند التعبير عنها بالرسوم

البيانية ، ومسائل اللامتناهي والحركة . فبمثل تلك المسائل شغل توماس برادوردين Bradwardine ( ت ١٣٤٩ ) ، المعلم في أوكسفورد ، وجان بوريدان J. Buridan ( ت ١٣٥٩ ) عميد جامعة باريس ، ونيكول أورسم Nicole Oresme ( ت ١٣٨٢ ) ، وهو أستاذ كبير في مدرسة نافار ، ومارسيل دنغن M. d'Inghen (ت ١٣٩٦ ) ، وهو مؤسس جامعة هيدلبرغ . وهؤلاء المعلمون يهمون جميعهم تاريخ العلوم ، ذاك التاريخ الذي يروق له أن يرى فيهم طليعة الحركات العلمية الحديثة .

ولنشر إلى أن اللغة والطرائق ومفاهيم الرياضيين تقتحم أحياناً كتب [ رسائل ] اللاهوتيين . ولدينا مثال عجيب عن هذه الظاهرة أعطيناه في شخص جان دي ريبا Ripa الذي شرح « كتاب الحِكَم » في باريس سنة ١٣٥٧ ـ ١٣٥٨ ) وهو الشرح التي يجهد المونسينور كومب ( Combes في إعادة إحيائه . ويبدو في مطلق الأحوال أن جان دي ريبا من أتباع سكوت أكثر مما هو في صف أوكام . ولكن دونس سكوت ، في نظر جان دي ريبا ، يبقى قليل الرهافة إلى حد كبير[1] .

وعند منعطف القرن الرابع عشر مع الخامس عشر سيطرت شخصية قوية على جامعة باريس ، شخصية العميد جرسون Gerson ( ت ١٤٢٩ ) . فوظائف جرسون الجامعية العالية ، بل وأيضاً بدون شك المنحنى الطبيعي لفكره ، أعدته جميعها للتدخل في المواضيع الحساسة في الحياة الروحية والفكرية في عصره . فكتب ضد « رواية الوردة » ، وانتقد رويسبروك ، وندد بالرهافات العابثة التي تاه فيها ، بحسب رأيه ، الكثيرون من المدرسيين . ووجدت

(١) وسّع المؤلف ، في الطبعة الجديدة ، الكلام هنا . فأضاف صفحةً أتت معلوماتها تفصيلات .

التمزقات الكبرى في عصره صدى في كتبه . كما اهتم جرسون ، بصورة خاصة ، باللاهوت الصوفي . ومفاهيمه ، حول هذه النقطة ، لم تبق ثابتة : فالبحوث العلمية التي قام بها المونسنيور كومب تتيح تتبع مسار تلك المفاهيم ويبدو تماماً أن سنة ١٤٢٥ كانت سنة حاسمة في هذا المسار . فقد صرح جرسون أنه اكتشف مفهوماً جديداً للاهوت الصوفي بموجبه يقوم اتحاد الروح مع الله على أساس نوع من الاتصال الروحي الخالص لا يمكن وصفه البتة وإنما تمكن تجربته فقط . هذا المقام المعطى للعرفان [ للحدس ] هو إحدى أصالات جرسون . وهناك أصالة أخرى له هي الجهد المبذول من أجل تحرير اللغة اللاهوتية من تقنية مسرفة ، ومن أجل العودة إلى اللهجة الأكثر عفوية للبلاغة الآبائية .

لا شك في أن ابتداع وإكمال لغة تقنية متلائمة مع احتياجات اللاهوتيين الخاصة كانا تقدماً كبيراً . ولكن ذاك التقدم كان له ، في القرن الثالث عشر وخصوصاً في القرن الرابع عشر ، مقابل يوازيه هو « إبعاد الآداب الجميلة » . فقلّ الاهتمام بحسن الكتابة ، ونزعت لاتينية الجامعيين إلى الابتعاد عن النماذج القديمة الكبرى . وما كان لهذا أن يكون مدعاة للشكوى لو أن الجمال الشكلي كان وحده مدار البحث ، أو لو أن رثاثة اللغة كانت دائماً الرداء المهلهل لفكر كثيف جداً . فالواقع ، أن المثال القديم الشيشروني أو الأوغسطيني ، حيث الحكمة والبلاغة كانتا مجتمعتين ، قد غرق . والبعض كانوا يأسفون لذلك حينما ينظرون بحنين بالغ إلى الأيام الخوالي السعيدة حين كان الاهتمام بحسن التعبير لا يمنع من الإبداع . من بين هؤلاء كان بترارك .

لم يُنشد بترارك ( ١٣٠٤ ـ ١٣٧٤ ) فقط حباً مستحيلاً للحبيبة لور . فقد حمل أيضاً على مثقفي عصره ، ولا سيما على مثقفي

باريس ، حملة لا هوادة فيها . وكان عدوه الأول الرشدية التي أخذ عليها جريمة مزدوجة : احتقار الفكر ، ورداءة الأسلوب . وليس من شك في أن بترارك هو من رجال القرون الوسطى بمقدار العديدين من معاصريه ، وربما أكثر منهم . فهو عندما نادى بأفلاطون « أميراً للفلسفة » ، معارضاً في ذلك الرشديين المغالين في حب أرسطو ، كان يستعيد فكرة قديمة نادى بها في السابق جان دي سالسبوري . وبالرغم من أن بترارك كان فخوراً بأنه يمتلك في مكتبته مخطوطاً يونانياً عن « محاورات » أفلاطون ، فإنه لم يعرف أفلاطون إلا من خلال الترجمات اللاتينية التي وصل إليها سابقوه : ترجمة كليكيديوس لـ « طيماوس » ، وترجمة هنري أريستيب لكتاب « فيدون » [ فاذن ] .

يعتقد بترارك أنه يجب التعبير عن الحكمة المسيحية بلغة مشرقة من شأنها أن تسحر النفس وتجذب الانتباه .فذاك « أنَّ فكرة واضحة مكتوبة بلغة واضحة » هي تلك الفكرة التي يقترحها بترارك في كتاب شهير « عن جهله وعن جهل كثير من الآخرين » ( ١٣٦٧ ) .

لم يكن بترارك مجدداً تماماً فيما يقوله . ولكن كل هذه الأشياء لم تكن محترمة ، خلال القرن الرابع عشر ، على منابر الجامعات الكبرى . وفضل بترارك لا يقوم على مقاطعته للقرون الوسطى ، بل على تجديده العلاقة ببعض القيم الفكرية الوسيطية التي نسيها معاصروه إلى حد ما . وباختصار ، فإن تلك القيم هي التي خلفها أوغسطين في كتابه « في العقيدة المسيحية » للغرب . ومن المفارقات أن مثال ذاك الإيطالي من القرن الرابع عشر ، الذي يعتبر أحد رواد « النهضة » ، هو المثال الذي كان سائداً في أعالي القرون الوسطى . إن صورة بترارك ، التي تبعد كثيراً عن صورة الفيلسوف الخالص ، يمكن أن تكون ختاماً جيداً لتاريخ الفلسفة الوسيطية .

# مرجعية مقتضبة

## ١ - تاريخ الفلسفة

ARMSTRONG (A. H.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967.
COPLESTON (P. F.), *A History of Philosophy*, t. II et III, Londres, 1950-1953.
CORBIN (H.), *Histoire de la philosophie islamique*, t. I, Paris, 1964.
DELHAYE (Ph.), *La philosophie chrétienne au Moyen Age*, Paris 1959.
FOREST (A.), VAN STEENBERGHEN (F.), GANDILLAC (M. de), *Le mouvement doctrinal, du neuvième au quatorzième siècle*, Paris, 1956 ; éd. italienne, Turin, 1965.
GEYER (B.), *Die patristische und scholastische Philosophie* (t. II de UEBERWEG (Fr.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*), 11e éd., Berlin, 1928 ; réimpression à Bâle en 1951.
GILSON (E.), *La philosophie au Moyen Age*, 2e éd., Paris, 1944. Edition anglaise : *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, 1955.
GREGORY (T.), *Platonismo medievale. Studi e Ricerche*, Rome, 1958.
JOLIVET (J.), La philosophie médiévale en Occident, dans *Encyclopédie de la Pléiade. Histoire de la philosophie*, t. I, Paris, 1969, pp. 1198-1563.
NARDI (B.), *Studi di filosofia medievale*, Rome, 1960.
VAJDA (G.), *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947.
VAN STEENBERGHEN (F.), *La philosophie au treizième siècle*, Louvain-Paris, 1966.
VIGNAUX (P.), *La pensée au Moyen Age*, Paris, 1948. Nouvelle édition : *Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1958.
WULF (M. de), *Histoire de la philosophie médiévale*, 6e éd., 3 vol., Louvain, 1934-1947.

## ٢ - تاريخ العلوم

HASKINS (C. H.), *Studies in the History of Mediaeval Science*, 2e éd., Cambridge (Mass.), 1927 ; réimpression à New York en 1960.
TATON (R.), *Histoire générale des sciences*, t. I : *La science antique et médiévale (des origines à 1450)*, Paris, 1957.
THORNDIKE (L.), *A History of Magic and Experimental Science*, New York - Londres, 1923-1958, 8 vol.

## ٣ - تربية وثقافة

BISCHOFF (B.), *Mittelalterliche Studien*, Stuttgart, 1966-1967, 2 vol.
CURTIUS (E. R.), *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, 2e éd., Berne, 1954 ; traduction française, Paris, 1956.

DRONKE (P.), *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, 2e éd., Oxford, 1968, 2 vol.

GRABMANN (M.), *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1909-1911, 2 vol.; réimpression à Graz en 1957.

LE GOFF (J.), *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1957.

PARÉ (G.), BRUNET (A.), TREMBLAY (P.), *La Renaissance du douzième siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933.

PAUL (J.), *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, 1973.

RENUCCI (P.), *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age (IVe-XIVe siècle)*, Paris, 1953.

RICHÉ (P.), *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècle)*, 2e éd., Paris, 1967.

## ٤ - لاهوت وروحانيات

CHENU (M. D.), *La théologie au douzième siècle*, 2e éd., Paris, 1966.

LANDGRAF (A. M.), *Introduction à l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, édit. française par A. M. LANDRY, Montréal-Paris, 1973.

LECLERCQ (J.), *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2e éd., Paris, 1964.

LUBAC (H. de), *Exégèse médiévale*, Paris, 1959-1964, 4 vol.

SMALLEY (B.), *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952.

# الفهرس